

SAGGIO TEORETICO
DI
DIRITTO NATURALE

APPOGGIATO SUL FATTO

OPERA

DEL P. LUIGI TAPARELLI

Della Compagnia di Gesù

CORRETTA ED ACCRESCIUTA DALL'AUTORE

VOLUME II.

DEL DIRITTO SOCIALE SEZ. 1.^a



Ex coll. Mon. Soc. Jesu

NAPOLI
DALLA TIPOGRAFIA TRAMATER
Salita S. Sebastiano n.º 51.

1844.

1891-1892

1891-1892

1891-1892

1891-1892

1891-1892

1891-1892

1891-1892

1891-1892

1891-1892

1891-1892

SAGGIO TEORETICO

DI

DRITTO NATURALE

PARTE SECONDA

DELLA SOCIETÀ

PARTIZIONE

299. Non si danno doveri reciprochi senza società - dee dunque chiarsi prima l'essere poi l'operar sociale.

299. Egli è costume di chi spiega dritto naturale il considerare certe classi di doveri dell'un uomo verso l'altro anteriori ad ogni idea di società; e un tal modo di specolare è coerente con tutto il resto della dottrina allorchè la società si riguarda come una pura convenzione umana. Ma siccome il fatto di questa convenzione per confessione di parecchi fra i suoi difensori con è, come poi vedremo, se non una finzione di dritto (*fictio juris*) ed io non amo fondar sopra una finzione quanto vi ha di più sacro ed importante nel commercio fra gli uomini, mi vidi astretto a cercare nel fatto reale altro miglior appoggio; e sì mi parve averlo trovato con nulla più che analizzare la idea che ognuno si forma allorchè pronunzia il vocabolo *Società*, e paragonar questa idea collo stato naturale in cui ogni uomo trovasi sulla terra.

Ecco per qual motivo non credei poter trattare dei doveri reciprochi fra gli uomini se prima non li considerava formanti una qualche società. E in verità, come potrebbero esservi doveri reciprochi senza relazioni reciproche?

(206) come relazioni senza qualche congiunzione? (*) come congiunzione senza qualche legge? come legge senza legislatore e senza autorità? Data poi la congiunzione di molti esseri intelligenti sotto una autorità comune che altro ci manca per costituire una società? Parvemi dunque ripugnante la voce di *relazioni extra sociali*, usato dalch. C. di Haller (di cui per altro ammiro in molti punti la dottrina) nè seppi come introdurre a considerare i doveri reciprochi se prima non ne stabiliva *sul fatto* le fondamenta, con una attenta osservazione dell'esser sociale.

300. Questi preliminari erano assolutamente indispensabili nel dritto sociale, diversissimo in origine dall'individuale; imperocchè questo nascendo dall'essere umano considerato nella sua unità personale, obbietto dello studio dei metafisici; mi presentava la sua base già assicurata da essi su terren sodo, nè altro mi rimanea che osservare i fenomeni di un essere già conosciuto. Ma il dritto sociale nasce dallo stato di *aggregazione*, e questa dall'operar degli uomini, obbietto proprio del natural diritto. Il natural diritto dee dunque chiarirne la nozione e la esistenza, prima di entrare a scrutinarne le leggi.

Dovetti dunque dividere in due sezioni questa seconda parte del mio lavoro, tentando nella prima di appoggiar sul fatto la dottrina dell'esser sociale; nella seconda la dottrina del sociale operare: ben inteso che certe leggi *universali* di operare dell'uom sociale considerato in astratto dovranno entrar nella prima sezione, non essendo possibile dare ragionata esistenza alla società reale, senza considerar le leggi di quei fatti da cui ella nasce.

Non ignoro fra quanti scogli io mi inoltrò, terribili e fortunosi non tanto pel profondo dei vortici in cui si ascondono, quanto pel soffio tempestoso delle contrastanti dottrine, animose più che mai a di nostri e intolleranti di opposizione. Dirò più: non ignoro che il conciliare le opposte sentenze è la più odiosa di tutte le imprese, che si tira addosso gli urti e le maledizioni di ambi i lottanti partiti. Ma queste ragioni debbono atterrir coloro che cercano adulatori e laudi; cui preme il vero e nulla più che il vero, altro paventar non può se non l'errore, ed avrà caro il camparne, a costo ancora di urti e di maledizioni. Del rimanente la Verità (se ella parlerà veramente in queste carte) ben sa comandare al mare e ai venti e far tranquillità.

(*) Che vuol dir *relazione*? una total connessione che passa fra due esseri sia nell'ordine fisico o nell'astratto.

SEZIONE PRIMA

TEORIA DELL' ESSERE SOCIALE

CAPO I.

Natura della società.

SOMMARIO

Analisi della idea di società - ella è solo fra esseri intelligenti - lor legame non è la unione di tempo o di luogo - ma la unità di fine conosciuta e voluto concordemente - epperò concordemente procacciato con mezzi comuni - ed esterni o materiali. - Definizione della società. - Prima idea di bene sociale e di perfezione - tre gradi di tal perfezione: unità efficacia conseguimento - perfezione completa e incompleta.

301. Nell'atto che dall'angusto recinto dell'individuo io passo all'aperto campo della società ove si nuova scena invita i miei sguardi, conviene che per qualche momento sulla soglia mi arresti e riconosca il terreno su cui prendo a viaggiare. Io non sono il solo uomo dell'universo, e come ogni altra creatura ha una specie in cui la sua natura si ripete e più o men cresce di numero, così io pure trovo e ravviso in mille altri mille volte me stesso; e tosto che in essi mi ravviso mi unisce con esso loro se non l'affatto almeno il pensiero, il quale segretamente mi dice che io con essi formo una cotale unità, cui dal volgar linguaggio è imposto nome di *Società*. Or di questa creazione del mio pensiero domando io conto al mio pensiero medesimo, avido di comprendere appieno che cosa egli mi dice quando nomina *Società*. Vuol dire, moltitudine di individui ravvicinati nello spazio? ma in tal caso sarebbe società un sacco di frumento un semenzaio un vivaio una mandra; al che ripugna il comun senso.

302. Sebbene non che interamente non vi ripugna: fate che nella mandra poeticamente io consideri il toro come arbitro e guida delle sue vitelle; che nello piante io finga amori e maritaggi; che fra più esseri animati io introduca con ingegnoso apologo conversazione; ecco tosto comparir fra di loro senza disdoro il nome di società, e potranno associarsi non dico leoni e tori e capre e querce e canne, ma la lima e il razzo e il sole e l'aquilone e qual altra si voglia inarimata anzi imma-

ginaria creatura (*). Società dunque include l'idea di esseri intelligenti; ma la sola intelligenza non basta a far sì che molti costituiscano una qualche unità.

303. Siccome ogni essere intelligente forma da sè un individuo completo, la riunione di molti formerebbe naturalmente pluralità non unità; per ridurli alla unità ci vuole un vincolo che gli stringa; nè questo vincolo può essere il luogo o il tempo; giacchè dai confini e del luogo e del tempo non può essere stretta l'immensità della intelligenza; e sol una grossa materialissima filosofia potrebbe considerar la società come una locale aggregazione, mentre molte società vivono sparse in luoghi disparatissimi, eppure formando moralmente un solo essere. Qual vincolo sarà dunque capace di stringer fra loro esseri intelligenti? Due sono le facoltà essenziali della natura intelligente: facoltà di conoscere, facoltà di volere; la 1^a le dà il principio dell'essere morale, la 2^a lo conduce a compimento. (138). Se dunque troviamo un vincolo che leghi queste due facoltà avrem trovato il principio di unità per legare gli esseri morali. Ora ognun sa che la facoltà di conoscere non può essere legata se non dal vero, la facoltà di volere dal bene.

304. Dunque ogni qual volta molti esseri morali diretti dalla cognizione di un vero istesso saranno moralmente necessitati a voler concordemente conseguire quel bene che in lui conoscono, potrem dire esservi unità fra di loro. Unità di fine derivante da unità di cognizione, producente unione di volontà, ecco la idea essenziale di società. Toglietene uno dei tre elementi, la società è perduta: fate che cinquanta eruditi si affaticino a trovare l'interpretazione di un papiro: tutti lo conoscono, tutti hanno per fine l'interpretarlo; ma se a questo fine non congiungano le lor volontà manifestandosi reciprocamente i loro intenti in modo che ne rituli un intento comune, niuno dirà che sia formata fra di loro una società. La comunanza non solo di obbietto; ma anche di intento è quella propriamente che compie l'essere sociale, facendo sì che il fine non sia più dei singoli ma della comunità; talchè niuno possa arrogarselo se non comunicandolo cogli altri, bramando e procacciando per essi ciò che brama e procaccia per sè.

305. Dal che apparisce come la congiunzione degli sforzi è nello stato presente dell'uomo conseguenza necessa-

(*) *Vacca et Capella et patiens Ovis injuriae Socis suere cum Leone in saltibus. Phaedr.*

ria della associazione di intenti. Giunti che saremo ⁷ al possedimento di quel bene infinito cui natura ci spinge, esisterà società per sola comunicazione di fine già posseduto; ma finchè vi aspiriamo, ogni nostra società sempre mira ad un intento non ancora ottenuto (51), mira dunque ad un intento, e per ottenerlo essendo necessari i mezzi, la concordia delle volontà induce per legittima conseguenza congiunzione di mezzi (46).

306. Ed ecco come una qualche unione materiale diviene necessaria alle società umane di qualunque specie ed ordine elle sieno, essendo impossibile il congiugnere menti e volontà umane ad ottenere un fine senza adoprarvi mezzi esterni, veicolo necessario affine di comunicarsi e le intenzioni, e gli aiuti reciprochi.

307. Dal fin qui detto possiamo trarre la definizione e generalissima di qualunque società, e meno universale della società fra gli uomini sulla terra. *Società* nel primo senso è=la cospirazione ossia concordia di molti esseri intelligenti nell'amore di un bene da tutti conosciuto=*Società umana* qui in terra è=la cospirazione di molti uomini al conseguimento comune di un bene da tutti conosciuto, e voluto=Gli elementi analitici dell'essere nostro sociale sono dunque *unità di fine, armonia di intelligenze, concordia di volontà, coordinazione di mezzi.*

308. Penetrata la natura di società non riuscirà difficile comprendere che sia *bene e perfezione sociale*. Se bene è quell'obbietto a cui tende la natura (16) bene sociale sarà quello al cui possedimento aspira per sua natura la società; e siccome la perfezione di ogni essere dee misurarsi dalla proporzione che esso ha col suo fine, sarà la perfezione della società (13) proporzionale alla capacità che ella avrà di ottenere l'intento sociale.

309. Quindi siccome il primo principio di ottenerlo è l'essere società cioè unione, la prima essenziale perfezione sociale consisterà nella unità, e tanto sarà maggiore la perfezione quanto maggiore sarà l'unità; siccome il secondo principio per cui può ottenersi è l'efficacia con cui vi si tende, tanto sarà più perfetta la società quanto saranno più energici i mezzi con cui vi tende; che se finalmente ella giunga ad ottenere l'intento allora nulla più mancherà alla sua perfezione. Perfezione nell'essere nell'operare nel conseguire, ecco i tre gradi di perfezione che nella società, come in ogni altro essere, possono considerarsi, e per cui gradatamente innalzandoci noi giugniamo a trovar l'apice della perfezione sociale in quella società beata che porta nome di città di Dio, di Geru-

salenime celeste, ove l'unità delle intelligenze e delle volontà sarà somma ed eterna fra le braccia dell'eterno Amore (*), il vincolo che le legherà sarà efficacissimo e soavissimo non altro essendo che l'irresistibile tendenza natia verso il bene appien conosciuto, confortata da soprannatural carità; il conseguimento sarà perfettissimo congiungendosi Dio e quasi inmedesimandosi col nostro intelletto. Ma la società che va pellegrinando sulla terra non potrà mai giugnere a tal grado di perfetta unità: sì, potrà accostarvisi colla unità del fine, e dei mezzi, da cui principalmente dipende la unità di essere e di operazione.

310. Ond'è che possiam distinguere nella società come abbiain distinto nell'individuo la perfezione *incompleta* che consiste nel tendere, la *completa* che nel possedere (41). Questa non è propria della terra (XXXVIII) quella consiste nella *unità* e nella *efficacia*, che sono la perfezione dell'essere e della operazione di tutto il creato, e l'immagine della perfezione del Creatore, uno nell'essere, onnipotente nell'operare.

(*) Erit Deus omnia in omnibus— Sint unum sicut et nos— cognoscam sicut et cognitus sum.

CAPO II.

SOMMARIO

Dottrine estreme intorno alla origine della società - analoghe alle due filosofie esclusive loro conciliazione. - Applicazione del primo principio ai doveri verso gli altri - dobbiamo amar gli altri *come noi*, non *quanto noi* - l'amor d'altrui ha tendenza simile ma principi meno gagliardi - il sacrificio di sé non è sacrificio del proprio bene - ma neppur è calcolo di egoismo interessato. - Dal dovere di amare altrui nasce la società - prova di senso comune - prova di fatto morale; *socievolezza naturale* - apparisce anche fra litiganti - prova di fatto fisico: ragguaglio de' bisogni e dei mezzi. - Obbiezione; si è dimostrata la *socievolezza* non la *società umana* - 1. risposta: ne nasce l'idea di società astratta e da atteggiarsi - 2. risposta: ne nasce che l'uomo è naturalmente in società - poichè è necessario che si trovi con altri uomini - necessario fisicamente per nascere e conservarsi - necessario per lo sviluppo di sua ragione - 1. perchè fuori della società o non vi è linguaggio o è inutile - 2. le scienze o mai non nascerebbero o sarebbero ognor nella infanzia - 3. la volontà sarebbe indomita - 4. arti, agi, cultura sarian ignoti. - Sviluppo progressivo pel bisogno di società. - Obbiezione tratta dagli anacoreti - risposta assurda del sistema di Spedaliere - risposta vera: società essenziale e accidentale - 1. gli anacoreti erano nella società universale - 2. ed anche nella particolare. - Conclusione. La società si divide in universale e particolare.

311. Molto si disputò fra i pubblicisti intorno alla origine della Società: di chi è ella parto? di natura o di volontà umana? = L'uomo nasce nella società, in lei sola ha perfezione, a lei è portato dalla inclinazione; dunque la società è naturale all'uomo, e il fuggirne sarebbe contro natura; così argomentarono gli uni. Altri all'opposto = tutti gli uomini sono naturalmente uguali; nella società l'uguaglianza si perde; dunque la società, almeno la civile, è opera non della natura ma dell'uomo, a cui tutto al più è necessaria la società domestica per formarsi; ma, formato che sia, egli è libero ad uscirne.

312. Così gli uni riguardando la società come stato necessario, gli altri come stato fittizio, vengono finalmente a dividersi in quelle due classi estreme in che dividonsi tutte le dottrine filosofiche, idealismo ed empirismo, necessario e contingente ec. (XXXIX) fra le quali entra conciliatrice la filosofia temperata da noi adottata (Intr. pag. viii) nel dritto naturale, analizzando i due elementi per distinguerli, ma non per isolarli.

313. Sì, ben potrebbe essere che nella società vi avesse, come in ogni altro oggetto della speculazione filo-

sofica, una combinazione dell'elemento necessario col contingente; e che la dissonanza delle opinioni nascesse anzi dell'essere esclusive che dell'esser false. ^{società come in ogni altro individuo} reale concreto dovesse trovarsi un'applicazione particolare di una idea universale, e che se l'idea è necessaria la applicazione fosse contingente. Tale almeno è il parere nostro che prendiamo a sviluppare bramosi di conciliare i filosofi non già col sacrificio di qualche parte del vero, ma col chiarire ed eliminare il falso. Per riuscirvi con evidenza torniamo ai principi e al filo della opera da cui, solo per dare una chiara idea di ciò che intende ognuno col vocabolo società, ci dipartimmo nel capo precedente.

314. Nel finire la prima parte avevamo presentato un saggio dei doveri dell'uomo e verso Dio e verso sè stesso; e tutti gli avevamo dedotti dal primo universal principio *fa il bene*, combinato colla osservazione e dei fatti e della natura delle cose, mezzi che naturalmente ci manifestano gli intenti del Creatore e per conseguenza la natural legge a cui dobbiam conformarci (108). Ci rimaneano da considerare i doveri dell'uomo verso gli altri uomini; e questi pure dovranno spuntar come ogni altro dal general principio *fa il bene* applicato agli altri uomini.

Or che vuol dire il principio = *fa il bene* = considerato relativamente agli altri? Vuol dire = compisci relativamente ad essi l'intento del Creatore = (19 segg.); intento che io debbo riconoscere consultando i fatti di natura (108). Qua dunque mi volgo e domando a me stesso quale secondo i dettati di natura dovette essere rispetto a loro l'intento del Creatore? La risposta è evidente ad ogni più rozzo ingegno: ogni uomo ebbe dal Creatore quella natura stessa che ebbi io: dunque l'intento del Creatore è per ciascuno di loro quel medesimo che per me contemplai (P. I, c. 10). E per conseguenza il mio operare relativamente ad essi tanto sarà più perfetto, quanto più concorrerà a procacciar loro ciò che procacciar debbo per me medesimo.

A determinare i miei doveri verso gli uomini non ho dunque altro a fare che volgere a loro quelle varie forme in cui mi si presentò il principio universale considerato relativamente a me stesso (259). Da questa materiale trasformazione otterrò dunque per ragioni analoghe le seguenti formole tutte in sostanza equivalenti: = *fa l'altro bene, fa che altri tendu al suo fine, che conservi*

l'ordine, che viva onestamente, convenevolmente, ¹¹ ottenga la sua perfezione, che si renda felice, che tenda a Dio, che manifesti le perfezioni divine, che dia gloria al suo Dio =. Paragonate, lettore cortese, queste formole con quelle che esprimono i doveri dell'uomo seco stesso (l. c.) e vedrete che esse non sono se non una trasformazione dell'universal principio morale applicato, o all'obbiettivo o al subbiiettivo. Che se ulteriorimente vogliate considerare come il desiderar bene altrui è ciò che suol dirsi *benevolenza*, o *amore* vedrete il principio sociale ridursi alla nota formola = *amare altrui come sè stesso* =. Tutte queste varie espressioni di un medesimo principio trovansi adottate da varî moralisti, come fondamento dei doveri verso gli altri (XL).

315. Avvertite per altro a non prendere equivoco, e non inferire dal debito di amare altrui *come sè stesso* il debito di amare *quanto sè stesso*. L'amore è una tendenza della volontà (31), e la tendenza è moto, (III). Or nel moto altro è la *qualità* ossia direzione, altro la *quantità*: ossia *intensità*: la direzione è determinata dal *fine* e dalla *via* per cui vi si giunge; onde due navi che da Palermo salpano per Napoli hanno la stessa direzione; la intensità dipende dal *principio* impellente, onde due navi avranno la stessa intensità di moto se sotto l'impulso del medesimo vento avranno le medesime proporzioni di statica.

316. Or così la *tendenza* con cui vogliamo il bene altrui ha la stessa direzione di quella con cui vogliamo il proprio giacchè è rivolta al medesimo *fine* passando per mezzi medesimi. Ma i *principi* di questa natural tendenza sono egliu uguali? La tendenza, al bene e proprio e altrui nasce, come ogui altra tendenza, dalla natura nostra e dalla apprensione di qualche bene dalla quale apprensione ella viene determinata (29); epperò quanto più quel bene sarà strettamente connesso colla perfezione della natura che tende, e più vivamente conosciuto dalla apprensione dalla mente, tanto sarà più intenso l'impeto della tendenza. Or egli è chiaro che il bene *mio* è più connesso colla *mia* natura che il bene altrui, giacchè al bene altrui io tendo solo in quanto la sua natura *somiglia* alla mia. Ma al *mio* vi tendo in quanto esso è perfezione della natura in me individuata; or la *somiglianza* è assai meno connessa col soggetto che la *indentità*. Dunque è chiaro che *per parte della natura* debbo amar più il bene mio che l'altrui.

Ma più poi se riguardasi l'*apprensione*, altro princi-

12
una tendenza; giacchè essa mi fa conoscere più vivamente il *me* che il *fuor-di-me*, e per conseguenza mi presenta in forme assai più evidenti e il bisogno che ho e la proporzione dell'obbietto a soddisfarlo, di quel che ella me gli rappresenta in altrui.

317. Dunque l'amor verso il prossimo se debbe essere *simile* all'amor di sè, non dee però ragionevolmente essere *uguale*; molto meno poi potrà essere maggiore come vorrebbe il ch. professore barone Galluppi (XXII) col divenir *cagione* dell'amor di sè. Vero è che in certi eroi vediamo splendor talora dei tratti di tal generosità, che fanno quasi illusione alla mente e la persuadono aver essi preferito l'altrui bene al proprio. Ma questa illusione suol nascere dalla men ragionevole idea con cui si vuol dir *bene* il piacere o l'utile, mentre il vero bene della intelligenza è l'*ordine* (21) la cui bellezza tanto splende più sublime quanto è maggiore nell'atto eroico il sacrificio o dell'interesse o del piacere (VI*). L'eroe dunque che sacrifica altrui o beni o agiatezza o reputazione o vita ment'è sembra rinunziare al bene proprio, vola realmente con impeto a quel suo *bene di ordine* per cui è creata la *tendenza intelligente* che chiamiam volontà: bene vero, ma dagli animi volgari rimirato sol fra le nebbie di quelle dimostrazioni che convincono la ragione senza infocar gli affetti; mentre gli animi sublimi vi si affissano con una specie di intuizione, che repentinamente ne mostra lor la bellezza, e li trasporta.

318. Questo *amor del ben proprio* è dunque ben altro che quel vile e studiato *interesse ben calcolato* sul quale gli epicurei antichi e moderni (di qualunque tinta essi sieno) pretendono appoggiare con lammiccate dimostrazioni gli slanci di un cuor generoso. Nelle costoro teorie l'eroe ama l'ordine perchè ne spera piacere; nelle nostre sprezza il piacere perchè ama l'ordine.

319. Abbiamo stabilito come primo naturale risultato del principio morale applicato alle relazioni fra gli uomini il dovere di *amarti*, ossia di volere e procacciare il loro bene. Ora stabilito un tal dovere voi già vi trovate in società non dico solo senza avvedervene, e senza verun atto o patto positivo con cui intendiate legarvi; ma a dispetto di qualunque opposizione con cui pretendeste uscire dai suoi legami. Imperocchè ditemi, di grazia, che cosa è *società*? Società, abbiamo noi detto (307) è il *cospirar di molti uomini al conseguimento comune di un bene da tutti conosciuto e voluto*; or in forza del principio universale = *fa il bene* = voi siete te-

nuto a cooperare con ogni altro uomo affinchè egli ottenga quel bene istesso a cui voi aspirate per natura (314); voi dunque vi trovate legato in una universal società cogli uomini tutti per ciò solo che siete uomo al par di loro, e creatura di un medesimo Artesice. E questa società, come voi ben vedete, è società necessaria, nata dai principj essenziali della umana natura che sono intelletto tendente ad un Vero unico (112) e volontà tendente ad un unico Bene (XII).

320. Questa conseguenza che risulta dalla applicazione della idea di società alla sviluppamento del primo principio morale concorda coll' insegnamento naturale della coscienza la quale riguarda come sacri i doveri di umanità verso qualsivoglia mortale e ci rappresenta l' umana genere sotto l' aspetto di una sola società; onde si nomina sì spesso col vocabolo di *Società umana*. Questa locuzione ordinarissima, la quale è contraddittoria o almeno metaforica in bocca a chi non considera ogni uomo come cospirante cogli altri ad un fine istesso, è nelle nostre dottrine, e nel senso intimo di ciascun uomo la espressione fedele delle prime relazioni sociali, base di ogni altra società. Si: ogni uomo è membro di una società universale, di una sterminata famiglia che tutti abbraccia i figli di Adamo, e li guida concordi all' obbietto infinito dei voti comuni.

321. In fatti scontrandosi fra loro due incogniti che abbiano sensi di umanità non si trovano essi tosto in atto di adoprar concordemente i loro mezzi ad un fine comune? Fatevi coll' immaginazione spettatore di due europei che si incontrano nel Saara o nello Step: voi li vedete tosto sforzarsi in metter in comune i loro mezzi col sussidio del linguaggio; e quanto gioiscono se possano almeno rozzamente capirsi! E dove mira tosto il loro conversare? mira *ad informarsi* reciprocamente, vale a dire a tendere concordemente verso il vero; mira ad ottenere ed a recare sussidio, vale a dire a tendere concordemente verso il bene. E guai se l' uno si avvedesse che l' altro procede o con mala fede o con intenzioni ostili, vale a dire che disegna appropriare a sè solo o il vero o il bene! Lo accuserebbe tosto di violar le leggi di umanità; le quali altro finalmente non sono se non le leggi della società universale che lega fra loro tutti gli uomini, e gli obbliga ad unire gli sforzi per tendere il fine comune. Ben presto, se l' offensore non torna al dovere li vedrete contrastare e con parole e con fatti. Credete voi che per tal contrasto sia rotta fra loro la società? Ma di gra-

zia, e che pretende l'offeso qualor procede da uomo cioè secondo ragione, se non ridurre l'offensore ai termini dell'onesto? or l'onesto, già lo sappiamo, egli è il bene propriissimo; il bene specifico dell'uomo (20).

322. Dunque quel medesimo litigare e cozzare egli è uno sforzo con cui l'uno vuol comunicare all'altro un bene, di cui questo fa pazzamente un gettito a dispetto di sua coscienza. E dove potrà dunque trovarsi uomo fuor della società se l'atto stesso del guerreggiare rettamente usato è adempimento dei doveri sociali, usato con ingiustizia porta in questo medesimo titolo di *ingiusto* una nuova conferma alle leggi di giustizia, leggi essenzialmente sociali (a)? Il fatto ci mostra dunque esser la *idea società umana* una di quelle idee naturalissime epperò verissime che formano quasi un assioma presso ogni gente e in ogni individuo.

323. Ed osservate, come la natura nella disuguaglianza naturale degli individui stabilì un principio ineluttabile di quel concorde operare verso un fine che forma l'esser sociale. Tutto nel mondo è compreso: la prudenza del vecchio aiuta la inesperienza del giovane, e questo colla sua robustezza dà conforto alla fiacchezza del vecchio; tutto può l'uomo contro il sesso imbecille, e contro il fanciullo, ma questi ottengono coi vezzi di incatenargli le braccia, incatenandone il cuore; il dotto può assai coll'ingegno ma suol logorare collo studio le forze del corpo, onde l'ignorante che ne riceve lume alla mente gli divien necessario per sostentamento del fisico; le ricchezze fomentano l'ozio e rendono così il ricco tributario al povero usato alla fatica e ai travagli. In somma tutto l'ordine sociale è una perpetua vicenda di bisogni e di sussidi ripartiti con saggia misura dalla Intelligenza infinita a fine di ottenere l'associazione degli uomini. La metafisica dunque la psicologia la morale la fisica ci dimostrano concordi questa gran verità che gli uomini sono destinati a formare una universal società, dalle cui leggi si trovano legati per ciò solo che ebbero dal Creatore natura umana.

324. Ben veggio potermisi opporre aver io dimostrata, sì, la *socievolezza* dell'uomo, ma non la *associazione*; essere dunque l'uomo *disposto ad associarsi* natural-

(a) Sicut est quaedam vita sine dolore, dolor autem sine aliqua vita esse non potest; sic est pax quaedam sine ullo bello, bellum vero esse sine aliqua pace non potest. (S. Aug. Civit. Dei L. 19. c. 13).

mente ; ma non essere naturalmente *in società* ; nè questo consegue necessariamente da quello , come dall'essere capace di divenir pittore o matematico non ne siegue esser lui naturalmente e l'uno e l'altro. = Ma questo appunto è in sostanza ciò che io dovea dimostrare come proposi al principio di questo capo (313). Dovea dimostrare risultar la società da due principi l'uno generale che ne dà la idea necessaria , l'altro concreto che ne forma l'applicazione contingente.

325. Dimostrato che l'uomo è *essenzialmente socievole*, vengo ad aver dimostrato che al primo incontrarsi con altro uomo qualunque , egli già si trova con esso-lui in società , nè occorre più o inventar patti o ceder dritti o crear doveri per fabbricare la società : essa è già fabbricata per mano di natura. Quel fatto accidentale qualunque per cui avviene l'incontro è l'elemento concreto che , combinandosi coll'astratto , gli dà la realtà individuale , e sussistente (XII). Potrei dunque dispensarmi dallo sciogliere l'obbiezione se nulla altro bramassi che stabilir la teoria proposta. Ma io non iserivo per giostrar filosoficamente a diporto ; scrivo per indagare intimamente l'esser sociale , e farne la notomia. Esaminiamo con tale intento la proposta obbiezione.

326. È egli poi *totalmente* vero non aver io dimostrato che l'uomo è *naturalmente in società* ? A buon conto dalla dimostrazione proposta è risultato (319) esser l'uomo necessariamente in società tosto che in altro uomo ei si imbatte.

327. Ma , di grazia , è egli all'uom naturale l'imbat-
tersi in altri uomini ? non solo è naturale ; ma supposta la propagazione del genere umano è necessario matematicamente ; non potendo la superficie abitabile del globo alimentare lo sterminato numero degli irrequieti suoi abitatori senza che nei loro viaggi si incontrino. Ma lasciamo pur da banda la necessità matematica che riguarda la specie anzi che gli individui ; il più importante a considerarsi è la fisica e la morale necessità dell'associarsi , la quale è più che bastante a rendere *naturale* la società a ciascuno individuo. Chi può negare che l'uomo e fisicamente e moralmente sia necessitato a dare e ricevere aiuto per ottenere quella felicità a cui tutto aspira il genere umano ?

328. Se lo riguardate nel fisico d'onde ha egli principio se non dal consenso di due esseri intelligenti , uniti appunto da questo intento di dargli l'esistenza , epperò formanti la più naturale la più elementare delle società ,

la società coniugale? Nato appena, come continua ad esistere se non perchè si trova nascendo fra le braccia materne, viene assistito e alimentato crescendo fra i lari paterni? Debole e sprovveduto nel suo nascere più di ogni altro animale, egli non durerebbe a campar tre giorni se dalla natura non fosse stato raccomandato alla società. L'imbattersi dunque a vivere con altri è *finicamente* necessario all'uomo almeno nei suoi principi.

329. Ma l'uomo non nacque solo per vivere. Se l'esistenza specifica dell'uomo è la ragione, egli è chiaro che lo sviluppamento dell'operar ragionevole è la parte più importante di sua esistenza. Or che cosa è l'uom ragionevole fuor della società? Tolta il cielo che io consenta alla brutal dottrina con cui il Romagnosi sembra (*) negare ogni differenza fra il selvaggio e l'orang-outang. No: quel raggio della luce divina per cui l'uomo è uomo stabilisce la inarrivabile sua dignità a fronte del bruto, e ne lo separa con un abisso che ha dell'infinito. Frattanto però non può negarsi che la società sembra dare all'uomo un esser novello, sviluppandone gli elementi morali che concentrati in lui e quasi sepolti, se dall'alto canto mostrano che egli è capace di divenire il re del creato sensibile, dall'altro gli annunziano che egli non può poggjar sì alto senza l'altrui soccorso.

330. Infatti supponete l'uomo separato da ogni società, e ditemi a° avrà egli un linguaggio? e se anche l'avesse, a che gli servirebbe? Ognun vede che io non ho mestieri di sciogliere per conto mio il noto problema ideologico, se l'uomo abbia inventato, se abbia potuto inventare il linguaggio; consulti chi vuole ciò che ne scrissero tanti e sì valenti scrittori (**); comunque sia sciolto il problema, per me torna allo stesso. Direte voi che lo ebbe per tradizione? dunque ebbe mestieri di chi gliel'insegnasse. Direte che l'inventò? ma perchè lo inventò se non per comunicare altrui i propri pensieri? e posseduto comunque un sì prezioso strumento, che gli varrebbe se non avesse a cui rivolgerlo? Dunque il linguaggio mostra *necessaria* all'uomo la società perchè egli

(*) Rom. Introd. § 136 seg. A dir vero il Romagnosi non è qui se non copista del Rousseau che già ci insegnava. (Cont. sec. I. 1, c. 8, p. 30) il passaggio dallo stato di natura al civile sostituire nell'uomo la giustizia all'istinto, e dare alle sue azioni la moralità di cui era privo.

(**) Spedizioni Dr. d. U. I. 1, c. 11. Bonald, legislaz. primit. T. 1. Maistre, Cantù Stor. univ. T. 1. pag. 178. e seg. ed altri.

è nato a parlare; mostra *desiderabile* all' uomo la società perchè egli sa parlare. Dunque l' uomo è dalla natura strascinato quasi per forza alla società, epperò è moralmente necessario che egli vi si stringa con altri uomini, sì perchè si sviluppi in lui la facoltà di parlare, sì perchè sviluppata gli serva a comunicare la propria intelligenza, le proprie idee.

331. Ma qual necessità vi è di tal comunicazione? Vi è quella necessità che spinge ogni essere creato a compiere i propri destini, a raggiugnere lo scopo a cui il Creatore lo spinse creandolo. Infatti a che tende ella la mente umana? Ella tende al vero, e vi tende indefinitamente (228). Or senza la comunicazione delle idee pochissimo ella potrebbe conoscerne, e l' uman genere si troverebbe ognora nella infanzia; dunque l' uomo è necessitato moralmente a commerciar cogli uomini, e commerciando con essi a trovarsi seco loro in società. La società trasmette all' individuo il retaggio scientifico dei secoli andati; la società colle sue influenze secondaria i semi di verità che vi si contengono animandoli colla lode, coll' interesse, coll' agiatezza ec.; la società ne conserva il tesoro e lo tramanda ai posteri, comunicando in tal guisa alle specolazioni umane una specie di continuità immancabile, che si assomiglia in qualche guisa alla eternità.

332. La volontà poi dell' uomo di quanto va debitrice alla società! Togliete l' uomo da questa atmosfera di pubblica decenza liberatelo dal freno della educazione, privatelo dei lumi che gli additano l' onesto, frangetelo dalle reazioni che ve lo inibrigliano, dalle affezioni che ve lo inclinano; e ditemi poi che sarà l' uomo? l' uomo; che vivendo in società con tanti incitamenti al bene, pure non di rado è sì sfrenato, sì brutale, sì ributtante, sì turpe!

333. Nulla poi dico degli agi della coltura, della industria, delle belle arti, e delle tante attrattive con cui la società incanta ed affascina sì, che ben molti pongono in tali esterni conforti ogni bene sociale; ogni speranza di felicità. E dunque l' uomo nato alla società, è necessitato a trovarsi in società, è affezionato naturalmente alla società; e come ripugna *fisicamente* che senza società egli nasca e viva, così ripugna *moralmente* che non tenda a commerciar cogli uomini suoi pari, coi quali imbatendosi egli forma, o per dir meglio egli trova la società già formata.

334. Ed osservate come l' intento del Creatore si ma-

nifesta efficacissimo insieme e soavissimo in modo che l'uomo quasi non può trasviare. Nascendo sarebbe egli incapace di vincoli morali, ma lo tiene in società la debolezza il bisogno. A misura che scema il bisogno, si sviluppa nel suo cuore l'amor filiale e la riverenza suggerita dalla superiorità che ei comincia nei parenti a ravvisare; e in un cuore ancor tenero qual forza hanno mai questi sensi! Ma s'accendono a poco a poco altre passioni; onore, amore, risentimento, indipendenza, mille affetti diversi cominciano a straziargli il cuore, e corrispondenti all'ardor giovanile crescendo le forze sembrano allettarlo a spezzare il giogo paterno... Sarebbe questo il momento in cui, già sviluppato di mente e robusto di corpo, potrebbe isolarsi abbandonar la società sprezzarne le leggi; ma appunto questo è il momento in cui la ragione che si sviluppa incomincia a mostrargli il *dovere*. Gli riescono gravi e inutili gli ammonimenti di sì augusta Maestra? a proporzione che egli vi insordisce, pungono le passioni più ardenti; e se il dovere non riesce a domarlo ciò avviene appunto perchè si dà vinto a passioni che lo incatenano bene o male in società. Al piacere alla gloria succederà l'amor di comandare o di arricchire nella virilità; e finalmente passato il fiore del vivere, or per amore dei figli degli amici, or per apprensione di una abbandonata vecchiezza verrà trattenuto nella società, finchè essa raccogliendone le ossa in un sarcofago, continuerà a beneficiarlo ancor dopo morte col pianto di che lo consola, colla tutela che accorda al suo cenere, cogli onori di cui lo circonda. La società è dunque istituzione del Creatore, che vi trae l'uomo con ugual forza e soavità.

335. Se non che una difficoltà sembra qui affacciarsi al primo sguardo. = Se la società è necessità di natura, sarà dunque del pari obbligazione di natura (113) giacchè la natura ci manifesta gli intenti del suo Fattore, e questi ci impongono il dovere di conformarvici. Ora posta una tale obbligazione come poterono sottrarsene tanti santi anacoreti per rintanarsi a conversare con cocodrilli e leoni? = Lo Spedalieri, ragionatore certamente robusto, ma strascinato dalla smania che correva ai suoi tempi di stabilire la società sulla ipotesi del patto sociale, si propone una obbiezione poco da questa diversa al c. 12, del libro 10. Ivi avendo riguardata la società come creazione dell'uomo, epperò potendo temere che un bel giorno, stanco dei legami sociali, egli pretendesse ridursi alla libertà di natura, prese ad obbligarvelo per dovere na-

turale, e stabili che ogni uomo è *obbligato* ad entrare in società; e che le obbligazioni del patto sociale sono *della stessa necessità che le naturali* (*).

336. Or qui pare che a lui si affacciasse, non per riguardo agli anacoreti cristiani che egli altrove difende (**), ma per riguardo ad altri che volessero vivere in solitudine, la difficoltà sovra esposta; e il valent' uomo prese uno spediente veramente curioso. Permise dall' un canto il *vivere in solitudine a chi vivesse infelice nella società* (***); ma tosto, perchè troppi soci non gli fuggissero, li fece avvisati la loro infelicità per lo più non essere tanta da legittimare il recesso. Così pensò egli forse di aver *salvato la capra e il cavolo*; gli anacoreti e il patto, la solitudine e la società. Ma per vero dire a me sembra fallito l'ingegno; imperocchè senza entrare adesso in altre obbiezioni, senza domandargli qual è il grado di infelicità richiesto a legittimar la dipartita, chi debbe esserne il giudice, quanto tempo durerà il passaporto, in quali relazioni si troverà il disertore colla società... insomma senza ricercar per minuto una matassa che più si maneggia più si intrica, limitiamoci ad una sola difficoltà. Se la società può rendere infelice, epperò è dispensabile, non è più di legge naturale; se non è più di legge naturale, egli non ebbe alcun dritto di forzarci al patto; se il patto fu libero non può obbligarmi se non per mio consenso espresso. Il consenso io mai nol prestai; dunque io sono esente da tutte le leggi sociali; e, felice o infelice, posso viverè ove meglio mi garba. La risposta dunque di Spedalieri è una aperta ritrattazione del suo sistema.

337. Or bene, e qual sarà la nostra risposta? Nella nostra teoria ove non voliamo sulle ale della fantasia, ma camminiamo sulle vie del fatto, la risposta è molto semplice; purchè prima si distingua nella società l'elemento *essenziale* epperò universale; dall'*accidentale* epperò particolare. Che ogni uomo sia da natural dovere astretto a praticare verso gli uomini con cui vive le leggi di giustizia e di benevolenza comprese nel primo principio di legge naturale, egli è questo della società l'elemento *essenziale*; giacchè l'essenza della società è inclusa tutta quanta in quel primo principio applicato a' nostri simili (319). Questo natural dovere è dunque onniamente indispensabile. Ma che questo dovere naturale venga applicato an-

(*) D. d. U. l. 1, c. 12.

(**) Lib. 6, c. 7.

(***) Spedal. Dr. dell' Uomo, L. 1, c. 12, § 38.

zi a questo che a quell'altro uomo; anzi in queste che in quelle circostanze ec. tutto ciò dipende da pure combinazioni concrete epperò *accidentali*. Vero è che e fisicamente e moralmente è necessario alla totalità del genere umano il trovarsi abitualmente associata (328 e seg.); vero che è quasi impossibile a ciascun individuo l'esistere senza qualche relazione o passata o presente o abituale o attuale col genere umano. Ciò non ostante siccome questa necessità non eccede l'ordine o fisico o morale; e siccome anzi questi ordini ammettono certe eccezioni, (le quali, se eccedono i termini ordinari del bene si dicono *meravigliose*, se del male *mostruose*); così nulla vieta che, assolutamente parlando, tali portenti si diano nell'ordine sociale (*).

338. Dunque quando, pur concedessimo esser vivuti gli anacoreti fuori di ogni società particolare sarebbero esseri prodigiosi, eccezioni rare ad una legge fisica di natura intelligente; ma non alla legge morale che stringe ogni uomo coi doveri di umanità verso i suoi simili. Vero è però che ogni legge benchè sia in sè stessa perpetua, benchè leghi l'uomo perpetuamente a non opporvisi, pure non lo costringe ad operare se non nelle circostanze opportune (112); onde se supponessimo realmente gli anacoreti privi di ogni relazione colle società particolari non potrebbero adempiere con esse il dovere di umanità praticandolo positivamente, ma solo tenendosi disposti a praticarlo ove occorresse.

339. Ma di grazia, non vi dexte a credere che tali fossero a tutto rigore gli anacoreti dei quali parlasi nella obbiezione (335). Le ragioni sociali non sono, come il sensista le immagina (303) una pura contiguità di luogo, o coincidenza di tempo; ma una armonia di pensieri e di affetti. E infatti il cristiano riguardasi come membro di quella società medesima di cui furono propagatori gli apostoli, maestri i santi Padri, sostenitori i martiri. Del pari l'operar per la società non esige contatto immediato: il filosofo che va specolando solitario nel suo gabinetto sopra verità che mai forse non vedranno la luce, non si crede nella sua solitudine straniero alla società; anzi si crede, e talora a buon dritto, utile ai suoi simili più del cuoco che prepara loro le vivande, e del sarto che loro cuce le vesti. Gli anacoreti dunque se ri-

(*) L'uomo considerato sotto tale aspetto diccsi *solitario* se sia lungi dalla società perchè di lei non bisogno; *misantropo* o *selvaggio* se di lei non ha bisogno; Aristot. 1, Polit. c. 2.

ferivano sè medesimi ad una qualche società, se armonizzavano con lei nell'intento; se adopravansi a combinare con essa i loro mezzi, erano assai lontani dall'isolarsi moralmente, benchè non si trovassero fisicamente fra gli uomini. Or tali erano gli anacoreti del cristianesimo; riferivano sè medesimi alla società cristiana di cui abbracciavano i dogmi, e le leggi; armonizzavano con lei nei pensieri, amavano in lei i loro fratelli, congiungevano con lei i loro sforzi, e dopo aver donato alla società nei poveri le loro ricchezze materiali, diffondeano in tutta la luce dei loro esempi che splende oggidì ancora sì vivace, e il tesoro dei loro meriti fecondi di frutti copiosi. Sorriderà forse l'empio il miscredente sprezzandone qual delirio le speranze, qual perditempo le orazioni, qual fanatismo gli esempi; ma può egli negare che nell'intento dei santi solitari questi mezzi appartenessero *ad una società*? Se mel negasse, egli verrebbe a dimostrarci che ogni ambasciatore di un principe, ogni inviato di una accademia, ogni viaggiatore privato più non formano parte della società civile, letteraria, domestica, da cui partirono, e per cui anche lontani lavorano.

340. Ci sembra aver posto in chiaro vari punti di sommo rilievo, base a parer nostro di tutto il dritto sociale: cioè 1° l'essere sociale forma una proprietà *essenziale* della umana natura; 2° l'uomo è dunque *in società* ogni qual volta è con altri uomini in relazione; 3° è fisicamente e moralmente necessario ad ogni uomo l'essere in qualche relazione con altri uomini; 4° ma non gli è individualmente determinata dalla natura questa più che quella relazione; 5° dunque in ogni società concreta esistono due elementi fra loro diversissimi: l'elemento universale ed il particolare; l'universale che vien determinato dalla natura stessa, il particolare che dai fatti degli uomini.

Ed ecco divisa in due parti la quistione sulla origine della società: la origine della società in universale è stata da noi rinvenuta nella natura dell'uomo con nulla più che combinare l'analisi della idea, e il fatto naturale (301) col primo principio morale (319). Dovremo indagare in appresso l'origine delle società particolari; ma prima penetriamo più addentro colla analisi nella società universale considerandone le relazioni interne essenziali; affinchè nelle applicazioni concrete sappiansi poi sempre discernere, senza però separarli i due elementi.



CAPO III.

Nozioni del dritto e della giustizia sociale.

SOMMARIO

341. Dalla idea di ordine nasce la idea di *dritto*: sua analisi - significa un potere non materiale - fondato sul vero e sul retto, epperò irrefragabile - *titolo* del dritto - epperò vige solo fra esseri intelligenti - in qual senso il *dritto* dicasi sulla roba sulle azioni ec. - divario fra *dritto* e *autorità* - l'idea del dritto nasce dall'ordine che lega una intelligenza in favore di un'altra - l'uomo ne pone la materia o occasione - diritti alienabili o inalienabili - Definizione del dritto - ostacoli alla sua azione 1. violenza - 2. collisione - 3. oscurità. Dritti non rigorosi - Nozione della *giustizia sociale* - prima base di giustizia: la *uguaglianza naturale specifica* - seconda base: *disuguaglianza naturale individuale* - conciliazione di questi due principi l'uguaglianza è base della disuguaglianza - applicazione di questi principi ai beni *privati* ed ai *sociali* - giustizia *commutativa* e *distributiva* - primo dritto relativo al primo dovere sociale - indipendenza nell'ordine astratto - limitata dalla collisione coi dritti altrui - il dritto colliso non è annullato - regole per la collisione. - Epilogo.

341. Se la società è una *necessaria* conseguenza della natura umana, se ella nasce dalla applicazione del primo principio morale alla naturale aggregazione degli individui umani, legati fra loro da *doveri* scambievoli; egli è chiaro che la sua base è l'*ordine morale*, giacchè sull'ordine morale risultante dall'ordine naturale (103, 107) è fondato ogni dovere. Ora l'idea dell'ordine lega naturalmente ogni intelletto, poichè l'ordine è *verità*; lega parimente ogni volontà poichè l'ordine è *bene*; dunque non posso considerare la società senza che mi si affacci tosto la idea del *dovere* che stringe l'uno ad operare in bene dell'altro; e la idea del *potere opposto* (XLIII) con cui questo secondo muove il primo ad operare in suo favore, in vigore di quelle leggi che l'ordine manifesta ad entrambi. Questo potere suole indicarsi col vocabolo di *dritto*.

Vedemmo altrove (124) come la prima idea del *dritto* ossia del *retto* germogli nel senso morale dall'ordine dell'operare diretto al fine essenziale della umana natura. Ma questa idea come si riveste ella di quei caratteri che noi apprendiamo nel *dritto* di un uomo verso un altro? Determiniamo in prima questi caratteri analizzando le idee che vogliano esprimere con questa voce, e poi cercheremo come esse logicamente si destino nella nostra mente.

342. Diremmo noi con termine proprio che il tremuoto ha dritto di atterrare le case, o che il lupo ha dritto di divorare le pecore? *Certo che no; dritto* è voce di ordine morale, epperò non ha luogo se non fra esseri intelligenti. Nè basta che abbiano il principio della ragione a poter esercitare un dritto: il pazzo, operante da pazzo, non esercita dritto alcuno, benchè possa realmente averlo, come ha realmente il principio della ragione senza averne l'esercizio. Il dritto è dunque secondo le nostre idee proporzionale alla ragione: chi ha la ragione può aver *dritto*, chi ha l'uso di ragione può aver *l'uso del dritto*.

Ma che cosa intendiam noi con queste parole = *aver dritto*? = Intendiamo aver un *potere*. Così chi dice = il padrone ha dritto di disporre del suo =, intende che egli può disporre. Ma quale specie di *potere*? Il ladro che ha in suo *potere* un passeggero ha egli *dritto* di ritenerlo? No: la forza fisica quando è sola, è anzi presso di noi l'opposto del dritto. Il *dritto* è dunque un *potere* indipendente dalla forza, e può esistere dritto senza forza fisica come forza fisica senza dritto.

Intanto ogni *potere* suppone una *forza*. Se dunque il dritto è un *potere* conviene che abbia una forza morale, giacchè noi conosciamo queste due sole forze in natura; la fisica che agisce sui corpi, la morale che sugli spiriti. Aver dritto vuol dunque dire avere un *potere morale* un *potere sugli spiriti*.

343. Or in qual modo si può agire sugli spiriti? Sulla intelligenza agisce la verità, sulla volontà il bene; il dritto indica dunque un *potere* fondato sul vero e sul bene; *potere*, come ognun vede; irresistibile per parte della mente, giacchè essa non può non consentire al vero; *potere* il cui esercizio consiste nel presentare alla altrui ragione una verità che dimostri connessa per lui col conseguimento del bene infinito quella azione che da lui pretendesi. Questa verità, base dimostrativa del dritto, è quella che suol chiamarsi il *titolo* del dritto.

344. Dal che apparisce 1° la ragione metafisica per cui nel linguaggio proprio non si ammette la voce *dritto* se non per esprimere relazione fra esseri intelligenti, giacchè il *rappresentare* una verità, e il *ravvisarla* non può esser proprio che della intelligenza. In qual senso dunque diciam noi che abbiam *dritto* sulle nostre azioni, sulla nostra roba le quali per fermo non sono esseri intelligenti? Lo diciamo riguardandole non come *termine* della relazione, ma come *materia*. In fatti immenso è il diva-

rio che passa fra le due espressioni *aver dritto verso una persona* e *aver dritto sopra una persona*: *verso* indica termine di relazione, epperò non può applicarsi a non ad esseri intelligenti (chi mai direbbe di *aver dritti verso* il suo giumento, *verso* il suo campo?): *sopra* indica materia di dritto e si applica ad ogni specie di esseri, dicendosi *aver dritto sul servitore sul campo sul cavallo* ec.

Ma se le cose *sopra* le quali abbiám dritto non sono termine morale di esso dritto, qual sarà la persona verso cui avremo tal dritto? Parrà forse a taluno che si diano de' dritti senza termine di doveri correlativi; così quando diciamo *ogni uomo ha dritto a cercare la propria felicità*, questo dritto non sembra correlativo a verun dovere altrui, giacchè anche il romito nella sua solitudine ci si presenta fornito di tal dritto.

345. Ma per poco che un orecchio sia assuefatto alla proprietà del linguaggio capirà benissimo, che il romito in tanto può dirsi *aver dritto* a procacciarsi felicità, in quanto il pensiero ci presenta la possibilità che altri gliela contrasti: se voi togliete questa idea potrete dire bensì che il romito *de* o *può* cercar felicità; ma il dovere esprime una passività morale, il potere esprimere il *lecito*, vale a dire il potere di chi dipende da altrui non già il potere di chi impone altrui un'azione. Quest'ultima idea la quale è propriamente l'idea del dritto non può nascere senza un termine proporzionato, vale a dire *senza* un essere intelligente, legato da dovere morale.

Il dritto dunque sulle nostre azioni sulla nostra roba ec. in tanto è dritto in quanto proibisce altrui l'impedircene la libera disposizione: il dritto poi positivo verso altrui non solo gli vieta farci contrasto, ma l'obbliga positivamente ad operar in favor nostro. L'uno e l'altro sempre hanno per termine esseri intelligenti.

346. Apparisce 2^a la essenzial differenza che passa fra *autorità* e *dritto*: il dritto non fa che *rappresentare* una connessione dell'atto coll'ordine la quale già prima esisteva, la autorità la *produce* connettendo in fatti coll'ordine, ciò che prima non era connesso (101). Così un generale che comanda in giusta guerra una demolizione un assalto *avea* il dritto di comandarli e *produce* nei soldati il dritto di demolire di assalire che prima essi non *avea*no. L'*autorità* è dunque *un dritto*, ma ogni dritto non è autorità.

347. Le osservazioni da noi fatte sulla idea di *dritto sociale* o come dal Romagnosi vien detto *dritto giuridi-*

co (*) ci fanno agevolmente comprendere come essa in noi si desti. Se ella si appoggia sulla connessione di un atto coll'ordine, egli è chiaro che ha il fondamento medesimo della *obbligazione* (100); se non chè questa esprime il termine passivo *dovere* mentrechè *dritto* esprime il termine attivo *potere*, nato dall'ordine. Dunque tosto che l'ordine che io conosco mi presenta una intelligenza obbligata ad operare verso un'altra intelligenza, io ravviso in questa il *dritto* ossia il *potere secondo ragione* verso la intelligenza obbligata. Se io secondo ragione *debbo* a voi rispetto obbedienza amore roba ec. voi potete secondo ragione da me esigere che ve gli tributi; ma la obbligazione in me non nasce dal vostro dritto, nè il vostro dritto dalla mia obbligazione; sì l'uno e l'altro nascono contemporaneamente dalle leggi di ordine eterno a noi comunicate dalla ragion nostra (XLIV).

348. Quando dunque noi diciamo *io mi obbligo, io acquisto un dritto*, noi non siamo già i creatori di quel sacro vincolo che lega gli spiriti, ma pognamo soltanto la material condizione della obbligazione o del dritto, entrando spontaneamente in quelle relazioni nelle quali l'*ordine eterno* ci *legherà a dovere*, o ci *attribuirà il potere* verso la controparte (**). E siccome anche senza nè volerlo nè capirlo nè saperlo possiam noi entrare in tali relazioni materiali, così senza volerlo nè capirlo nè saperlo possiamo aver dei dritti, o acquistarli.

349. E di qui pure avviene che vi sono dritti *inalienabili*. Se i dritti fossero una disposizione tutta in vantaggio individuale potrebbero tutti alienarsi (di che diremo in appresso); ma siccome nascono dall'ordine e spesso volte sono a ben comune, così non possono mancare se non vien meno la società, nè basta a farli tacere la volontà dei particolari, e talora nè la volontà stessa delle particolari società se non si disciolgono. Così non può il padre alienar il dritto ad essere obbedito, nè il figlio il dritto ad essere educato, perchè fondati amendue sul-

(*) Non adottiamo cotesto termine tecnico perchè troppo *tautologico*: giacchè se *gius* e *dritto* sono la cosa stessa, che cosa aggiugne al sostantivo *dritto* l'addiettivo *giuridico*? All'opposto la voce *sociale* esprime il distintivo essenziale del dritto di cui parliamo fra uomo e uomo, o fra intelligenze associate. Vcd. Romagnosi introd. § 196.

(**) Onde con molta verità il ch. sig. Perez in un articolo sul *perfetto civile* inserito nel giornale di Statistica di Palermo (1840, quadr. 2, p. 203) osserva che il *dritto* è di ragione *assoluta*, di posizione *contingente*.

l'ordine di natura costituiscono un *dovere* reciproco in bene della società universale.

350. L'analisi da noi fatta del *dritto-sociale* ci conduce a definirlo=*un irrefragabile potere-secondo-ragione*=. Le parole *secondo ragione* lo dimostrano relazione morale; la voce *potere* lo contraddistingue dall'opposto termine della relazione che è il *dovere*; l'aggiunto *irrefragabile* restringe l'idea di *potere secondo ragione* che potrebbe estendersi a tutto il *lecito*, e caratterizza il dritto che abbiain chiamato *sociale*: determinando la forza che egli ha di vincolare l'altrui volontà.

351. Avvertasi per altro che questa *irrefragabilità* con cui egli inceppa l'altrui libertà può soffrire vari ostacoli; e in 1° luogo può esser violata, come è chiaro, dalla forza fisica, che dicesi *violenza*; 2° può essere contrastata da altri dritti che vengano in collisione; nel qual caso benchè il dritto sussista, pure non si esterna, come non esternasi presso i fisici quella forza che neutralizzata per la reazione, da loro appellasi *forza morta*.

352. 3° Può essere oscura nei suoi titoli, e nella sua materia, come avviene in quei dritti i quali nascono principalmente dalle disposizioni dell'animo e sopra di esse raggiransi, quali sono per esempio i dritti alla amicizia alla gratitudine ec. I quali non potendo nè perfettamente conoscersi dai titoli nè paragonarsi esattamente colla *quantità* dell'adempimento, non vanno così soggetti alla legge sociale umana che ella possa in ogni caso darne la norma e giudicarne le trasgressioni; epperò sogliono appellarsi dritti imperfetti o non rigorosi (XLV). In questi casi non cessa il dritto per sè di essere un potere *irrefragabile*, ma dalle combinazioni morali ne vengono sospesi effetti, come spiegheremo fra poco (361).

353. Dalla idea del dritto nasce spontanea la idea di *giustizia sociale*. Un animo retto ammira l'ordine e lo ama. (286, seg.) in sè e negli altri, e per conseguenza inclina a custodirlo, facendo sì che al *dritto* corrisponda esattamente l'adempimento del *dovere*. Questa abituale inclinazione a ragguagliare le partite suol dirsi *giustizia*; ma per istabilire questo ragguaglio ella dee aver delle basi su cui formare i suoi giudizi: quali saranno queste basi?

354. La *giustizia sociale* è per noi *giustizia fra uomo e uomo* (314, 319). Or quali proporzioni passano fra uomo e uomo? basta considerare la forma del quesito per comprendere che io parlo qui *dell'uomo* in astratto, dell'uomo cioè considerato come dato dei soli requisiti di

umanità, considerato come puro *animal-ragionevole*. Fra uomo e uomo considerato sotto tale aspetto egli è chiaro che passano relazioni di perfettissima *uguaglianza*, perocchè *uomo e uomo* altro qui non significa se non la *umanità replicata due volte*: si può dare maggior uguaglianza di proporzioni? Posso dunque concludere che la giustizia sociale debbe ragguagliare *nel fatto* tutti gli uomini in ciò che s'aspetta *i dritti di umanità*, siccome il Creatore li ragguagliò *nella natura*; e che l'uomo operando a norma di tal *giustizia* compie gli intenti di chi lo creò.

355. Ma adagio: dove è questo *uomo astratto*, questa *umanità replicata* la cui nozione mi ha suggerito i primi lineamenti della giustizia sociale? se esistono uomini associati ad altri uomini esistono sempre *in concreto*, sempre individuati, sempre dotati di forze di proprietà determinate. Or quando io considero gli uomini sotto questo nuovo aspetto dove è la *uguaglianza*? paragonate età con età, ingegno con ingegno, robustezza con robustezza ec. tutto è qui disparità fra gli uomini; e disparità, notatelo, che deriva dalla *natura*, giacchè la natura è quella che forma gli individui come ella forma le specie; anzi diciam meglio, la natura forma gli individui, l'uomo ravvisa le specie. Concluderò dunque rettamente che tutti gli individui umani sono fra loro *naturalmente disuguali* per ciò che s'aspetta alla *individualità*, come sono *uguali* naturalmente per ciò che s'aspetta alla *specie*; e per l'operar dell'uomo allora sarà *giusto* quando sarà appropriato ai dritti individuali diversi di quelli con cui tratta (XLVI).

356. Ma questa disparità associata alla specifica uguaglianza non è ella contraddittoria? Punto nulla: imperocchè che cosa sono le proprietà individuali rispetto alle specifiche? sono una aggiunta. Or a quantità uguali aggiungendo quantità disuguali non dovete voi aver somme disuguali? Alle proprietà specifiche di *uomo* aggiungete, per esempio, la *individualità di figlio*, voi lo troverete rispetto al *padre* in una relazione di debitore; giacchè *esser figlio* vuol dire *aver ricevuto l'essere*, *esser padre* vuol dire *averlo dato*. Or il *dante* e il *ricevente* se si riguardavano come dotati della *sola* umanità erano uguali nè nulla si doveano reciprocamente; dunque se ragguagliar si debbono le partite poichè uno dei due nel *diveuir individuo* ha ricevuto dall'altro, questo secondo ha *dritto* ad un contraccambio. La giustizia vuol dunque che il figlio renda al padre un equivalente dell'*essere* che ne

ha ricevuto (*). Ma per qual motivo ci detta giustizia che le partite debbano raggugiarsi? appunto perchè l'*umanità uguale* in entrambi ripete come *drutto* suo proprio il *ragguaglio*; La disuguaglianza dunque fra i dritti dei due individui da noi considerati, lungi dall'essere in contrasto colla uguaglianza specifica, ne è anzi una necessaria conseguenza; l'uguaglianza specifica è la base di tutte le disuguaglianze individuali, come la natura *una* è la base di tutte le individualità diverse.

357. Conseguenza di questi principj è la somma diversità con cui la giustizia dispone intorno a beni particolari, e intorno a beni comuni, ossia sociali. Se un individuo riceve un *tanto* da un altro sulla cui *roba* non avea prima verun dritto egli dovrà dare *altrettanto* se vorrà secondo giustizia pareggiar le partite. La giustizia fra uguali, consiste dunque in un *ragguaglio di quantità*; nè sarebbe giustizia scemar dall' un canto per crescere dall' altro, giacchè il *drutto* di chi diede estendeasi precisamente sulla *roba* che diede, nè più nè meno. Dunque questo dritto soddisfasi coll' *altrettanto*? Or fate invece che i due individui non abbiano ricevuto l'uno dall'altro, ma che abbiano prima *accomunati* i loro beni e vogliano poscia farne una giusta divisione, potrà la giustizia valersi della stessa forma di *ragguaglio dell' altrettanto*? Certo che no: dovrà allora pareggiare la ripartizione proporzionando i frutti e al capitale accomunato, e alle opere con cui fu trafficato; epperò il suo *ragguaglio* sarà non di *quantità* ma di *proporzione*. E perchè? perchè ogni fondo ed ogni opera produce naturalmente in certe proporzioni determinate, e producendo pel padrone gli acquista dritto sul prodotto come appresso vedremo.

358. La giustizia considerata in quanto *ragguaglia* le *quantità* fra i privati individui fu detta *commutativa*; in quanto *ragguaglia le proporzioni* nel distribuire il ben comune fu detta *distributiva*.

359. Con queste idee di *drutto* e di *giustizia* appoggiate sul fatto della naturale identità di natura e della parimente naturale disuguaglianza di individuo, possiamo ormai entrare a considerar partitamente i *dritti e doveri* sociali, colla certezza di vederli nascere dalla natura medesima e dei fatti. E poichè il primo principio di morale applicato all' essere sociale ci obbliga a procacciare

(*) Ma in questo caso la giustizia non sarà mai *rigorosamente* soddisfatta, essendo impossibile che il figlio renda al padre l'essere che da lui ricevea.

altrui il bene, e per conseguenza ad astenerci dallo impedirglielo, egli è chiaro che ne sorge in altrui un dritto correlativo di operar il proprio bene senza esserne da noi impedito finchè egli non fa ostacolo al nostro.

360. Ella è questa la *naturale* conseguenza della *uguaglianza specifica* (dei cui dritti parliamo noi qui principalmente mentre sviluppiamo i doveri di *universale* associazione che legano naturalmente gli uomini; le conseguenze della individuale disuguaglianza si svilupperanno più tardi trattando delle società concrete e particolari, nelle quali essi produconsi); se siamo ugualmente *uomini*, i nostri intelletti sono tutti ugualmente *intelletti*; non vi è dunque *nella sola umanità* una ragione che possa obbligar l'uno a piegare altrui la sua mente, epperò nè anche la sua volontà e la azione che ne deriva.

Però *se si consideri la sola umanità* tutti gli uomini hanno ugual dritto ad operare ciò che meglio lor sembra per ottenere il proprio bene, e niuno può inceppare in questo nè contrastar l'*altrui dritto* senza peccar contro l'*ordine* di giustizia da cui questo dritto dipende. Questo potere irrefragabile di operare il proprio bene a norma del proprio giudizio senza poter esserne ragionevolmente impedito; è ciò che appellasi dritto di *indipendenza*; ed ha pieno vigore nell'uomo in quanto egli vien considerato nella *sola sua umanità* astratta (XLVII).

361. E questo dritto, questo potere irrefragabile secondo ragione di fare il proprio bene fin dove si stende? È facile il comprenderlo: la tendenza al bene essendo nell'uomo *per sè* illimitata (30) non può aver limiti se non o dalla materia dei suoi dritti che può mancare, o dai dritti altrui che possono incrociarle il cammino. Può dunque ciascuno adoprare *quanto ha di forze* a procacciarsi il *vero* suo bene, cioè il bene ordinato (19) *finchè* non urti in qualche dritto altrui. A questo limite i due poteri opposti si collidono, e rimane sospesa l'azione del dritto più debole, essendo impossibile che due *poteri secondo ragione* sieno *attivamente e contemporaneamente* contrari (XLVIII) ossia che la ragione detti all'uno che egli ha da ricevere, e insieme detti all'altro che *non dee dare*.

362. Avvertasi per altro che la azione del dritto più debole non è *annullata* (*), ma solo arrestata dall'incon-

(*) Talchè vi è gran differenza fra il contrasto dei titoli e la collision dei dritti: il contrasto dei titoli suppone contasto ossia incertezza di verità, giacchè i titoli sono verità (343), or

tro del potere più gagliardo, il quale tanto ne sospende di attività, quanto ne incontra di opposizione, e *nulla più*. Talchè se per qualsivoglia ragione un figlio, per esempio, trovisi dispensato per la collisione di altro dritto dall'obbedienza al padre sul punto della elezione di sua professione, non per questo si troverà sciolto da ogni altro legame di dipendenza. La ragione è assai chiara; il dritto naturale altro non è che una conseguenza dell'ordine naturale; or l'ordine nei casi di collisione non cangia se non *relativamente* al dritto collidente, rimanendo *in sè* qual fu, perchè l'ordine di *moral naturale* non può cangiare. Dunque le conseguenze ossia i dritti *in sè* non cangiano, nè possono cangiare, ma solo resta sopesa relativamente alla collisione la loro attività.

363. Abbiain detto pocanzi che nei due dritti collidentisi perderà l'attività il più debole: ma in che consiste la *debolezza* e la *forza* dei dritti? Spieghiamlo brevemente. Il dritto è potere che nasce dall'ordine rappresentato alla ragione (347); dunque tanto è più gagliardo quanto la materia è più importante e l'ordine più universale e la ragione più convinta. Dico 1° tanto più gagliardo il dritto, quanto ne è più importante la materia ossia l'obbietto; giacchè dall'obbietto primariamente dee ripetersi la specificazione del dritto come di ogni altra facoltà (23 e seg.): e la materia si dice importante appunto perchè *importa* ossia racchiude un bene o con questo è connessa. Dico 2° tanto più gagliardo il dritto *quanto l'ordine*, da cui esso dritto dipende è *più universale*, giacchè il potere che ha l'ordine per muovere la nostra ragione è fondato nella necessità di tendere al bene (343); or il bene tanto più muove la volontà e tanto più approvasi dalla ragione quanto il bene è più universale e abbraccia per conseguenza maggiori beni particolari; dunque il potere dell'ordine *più-universale* muove secondo ragione più del *meno-universale*. Così per esempio il dritto sociale dee preferirsi agli individuali, il pubblico ai privati ec. Per lo stesso motivo dico 3° finalmente la maggior evidenza dei titoli rende più gagliardo il dritto, perocchè oprando esso sulla volontà per mezzo della in-

una verità incerta non può pretendere l'assenso altrui, dunque non può creare *dritto*. Ma la collisione dei dritti suppone la esistenza di due *poteri* già creati dall'*ordine* applicato ai *fatti*; finchè i fatti non cangiano questi poteri non possono dunque venir meno, ma solo sospendersi nei loro effetti, quando la materia è per entrambi la stessa, nè può bastare ad amendue.

telligenza , e sulla intelligenza non avendo influenza efficace se non il vero evidente ; ne consegue che quanto più evidenti sono i *titoli* del dritto , tanto esso dritto sarà più valido a muovere la intelligenza e la volontà.

364. Riepiloghiamo brevemente le materie sociali finora discusse. L' uomo dee far il bene , compiendo l' intento del Creatore (112) ; questi nel creare gli altri uomini non potè avere intenzioni diverse da quelle con cui creò me, poichè diè loro la stessa natura ossia lo stesso primitivo impulso (7, 314) ; debbo dunque procacciare a loro quello stesso bene che a me. Tutti gli uomini cospirano dunque all' acquisto di un bene medesimo con mezzi concordi ; or questo *cospirare* è società ; dunque tutti gli uomini tosto che si incontrano sono in società in forza della legge di amore risultante dall'ordine stabilito dal Creatore. Ma questo ordine come è manifesto a me *debitore* è pur manifesto agli altri esseri intelligenti verso cui io son *debitore* : possono eglino dunque *secondo ragione* pretendere da me ciò che io lor debbo, ossia hanno *dritto* verso di me ; e se io amo l' ordine, se all'ordine *aggiusto* la mia volontà non posso lor ricusare il dovuto. La *giustizia* mi sprona dunque a *pareggiare* coi loro *diritti* il mio *dare*. Ecco in poche parole il complesso delle dottrine finora stabilite,

CAPO IV.

Sviluppatamento dei dritti e doveri sociali universali.

SOMMARIO.

Divisione dei doveri sociali. - **Dovere 1. Veracità:** è base della società, e conseguenza della natura umana - divario fra la meozogna e l'equivoco - è guida delle azioni - gradi della ingiuria di cui meotisce 1. pel danno che reca - 2. per l'obbligo d'impedirlo - la veracità base dei doveri convenzionali - necessità del vero perchè è bene per sè - è rea la menzogna, ma non il silenzio. - **Doveri relativi alla volontà altrui:** volerle il bene - non porre ostacoli al conseguimento del sommo bene. **Pubblica onestà** - concorre coll'onore amore cortesia - dell'obbligo di amare il nemico - fondato sulla natura - reità anti-sociale della vendetta. - **Doveri relativi alla vita:** Conservazione - 1. col difendersi - l'uccisione in difesa non è lecita contro il giusto aggressore - contro l'ingiusto se posso evitar l'assalto - o se attenti solo a danneggiarmi mediocremente nella roba - o se posso con ferite inabilitarlo - 2. combattere - fuor di questi casi, può uccidersi l'ingiusto aggressore - 1. perchè egli manca all'ordine, epperò perde il dritto 2. perchè è spontaneo non assistito da legge di necessità - l'assalto ha dritto sui messi dell'aggressore. Il dritto di difesa micidiale cessa quando è inutile o insufficiente - ha dritto all'altrui sussidio. - **Epilogo del dritto di difesa micidiale** - tal difesa può essere dovere quando è dritto in altri. - **Del duello:** sua origine - sua definizione - è contro la naturale legge di difesa - è contro la natura dell'onore - è superstizioso se pretende da Dio un giudizio. - **Altro dovere di conservazione, sostentarsi** - ne nasce il dritto di dominio cioè 1. il dritto di avere il necessario - 2. di non esserne privato suo malgrado - 3. di escludere chiechessia, usare rivendicarlo - prova di istinto io favor del dominio naturale il dominio non è tutto istituzione umana - equivoco della comunicazione primitiva dei beni. - **Proprietà stabile:** nasce dal dritto di non servire - o dai fatti di propagazione e di necessaria coltura - la divisione dei fondi e dello stato naturale, non del nato divario di tali voci - **Obbiezione.** Il coltivare è fatto libero - All'individuo sì, non alla specie umana - si spiega una apparente contraddizione del Suarez - equivoco della ipotesi di prima divisione. - **Modi di acquistar dominio:** modi primitivi. **Occupazione o accessione** - modi derivativi - 1. volontario per tradizione - contratti unilaterali e bilaterali - i primi non possono rinunziar al contraccambio della gratitudine - 2. modo involontario, in quanti essi può accadere. - **Mutazione nel possessore.** Dettati di natura intorco al testare - mutazione del fatto per parte dei non-possessori - per parte della materia azione che compete al danneggiato.

365. Stabilite colla maggior possibile chiarezza le idee di società di dovere di dritto e di giustizia sul primo principio di ogni morale = *fa il bene*; sviluppatone il primo germe nel dovere di amore e nel dritto di indipendenza; altro ormai non ci resta, per procedere innanzi nella ragionata deduzione dei doveri e dritti secondari di ordine universale, se non applicar i primitivi alla natura umana.

na considerata in più individui fra loro associati dalla sola tendenza al bene universale. Ma rammentiamoci che tutti i dritti e doveri che ne vedrem discendere riguardano *un essere astratto*, cioè *la umanità replicata* più volte (354), epperò non possono ridursi in pratica se non atteggiandoli negli individui delle particolari società, e combinandoli colle forme sociali che ne risultano.

Fa il bene degli altri uomini vuol dire che dobbiam volere altrui quel bene che vogliamo a noi stessi. Or qual bene debbo io voler a me stesso? Debbo volere a me 1° il perfezionamento della mente; 2° della volontà; 3° della vita (260, 265, 270 e seg.). Ecco i tre capi dei nostri doveri verso gli altri. Sviluppiamoli.

366. Alla lor mente siam debitori del vero, e questo è quel dovere che dicesi *veracità*. La gravezza della sua obbligazione può agevolmente comprendersi dalla natura della società che tutta sopra essa si appoggia. Imperocchè che cosa è *società*? è cospirazione di intelligenze armonizzate nei giudizi, perchè ne conseguano e i voleri e l'operar concorde (304, seg.); ma questa armonia non nasce da natural loro determinazione, essendo anzi propria natura della intelligenza una cotal sua indeterminazione (12); non può dunque nascere se non dalla reciproca comunicazione dei pensieri, a cui serve secondo natura il linguaggio di qualunque forma egli sia, o vocale o grafico o mimico (giacchè e delle voci e dello scritto e dei gesti possiam valerci a comunicare altrui le nostre idee). Dunque la *veracità* ossia la conformità dei segni colle idee è il primo esterno vincolo della società; e la *menzogna* ossia difformità di tai segni sradica fin dall'ultime barbe ogni germe di società, rendendo impossibile la cospirazione degli intelletti; giacchè come sarebbe possibile saper ciò che altri pensa se il linguaggio non ne fosse espressione veridica?

367. Quindi si vede in che consista essenzialmente la bugia; cioè nel *parlare contro di quello che si pensa*; ciò che la rende intrinsecamente rea non è già il *volere* l'inganno altrui ma l'*essere inganno* per sè medesima. Infatti negli strattagemmi guerreschi *si vuole* l'inganno altrui, eppure non vi è reità, perchè le marcie e ogni altro passo di un nemico non hanno alcun significato *per sè*. Dal che si vede che gran differenza passa fra l'*equivoco* e la *menzogna*: nel primo si dice il vero benchè men chiaramente, nella seconda si dice il falso. Il primo dunque non è *per sè* inganno, la seconda è un positivo contraddirsi dell'uomo esterno e interno: l'*equi-*

voco, come il silenzio, è reo quando fura un bene dovuto altrui, o quando vuole un male; ma siccome non gli dobbiam sempre ogni bene, l'equivoco non è sempre reo; la menzogna è rea benchè non voglia il male direttamente, anzi sia rivolta ad ottenere un bene, perchè ella è *per sè* inganno, ossia *doppiezza* di un essere *uno* per natura. La reità della menzogna dipende dunque dal suo essere *anti-naturale* e *anti-sociale*; la reità dell'equivoco dal danno che facciamo tacendo un vero di cui siamo altrui debitori. Dal che apparisce il *dovere* e il *dritto* di veracità non essere principalmente in favore dell'individuo ma della intera società; epperò niun individuo potervi rinunziare; anzi nè potrebbe la società stessa, giacchè la società ben può in certi casi disciogliersi sè stessa, e togliere così la materia alle leggi sociali; ma non può, rimanendo società, guerreggiar contro sè stessa, e violar le leggi del Creatore.

368. Confermasi la naturale obbligazion della *veracità* se riguardiamo la materia di tal dovere; giacchè il *vero* forma, per l'uso che l'uom ne fa, la radice e il mezzo di tutto il suo bene; e qual guida gli rimarrà più nel maneggio dei suoi interessi nel governo delle sue azioni, se non isplenda alla sua mente la luce del vero? nel perpetuo scontrarsi che fanno gli uomini associati, nel perpetuo incrociarsi degli interessi degli intenti degli affari, d'onde avrà lume la prudenza a guidarsi per evitare i pericoli e giugnere al suo scopo, se la favella non sia conforme al pensiero? È dunque la *veracità* un *dovere* epperò un *dritto* importantissimo per la materia intorno a cui si raggira; e il mancarvi è una *offesa* ossia *ingiuria* altrui.

369. E questa *offesa* è tanto più grave quanto maggior danno può tornarne ai suoi interessi, quanto maggior ragione egli ha ad appoggiarsi sulla nostra veracità. Or il suo danno può crescere e per la materia di cui si tratta (roba, riputazione vita ec.) e per la maggior difficoltà di accertare i suoi passi che posso io cagionargli non solo sottraendogli un vero a lui necessario, ma insinuandogli un errore positivamente pernicioso.

La ragione poi che egli ha di affidarmisi tanto è più gagliarda quanto io sono più obbligato a volergli il bene della *veracità*, or sia per titolo di naturale carità come di amicizia di parentela di cittadinanza ec.; or sia per gli obblighi che volontariamente mi addosso come promettendo, consigliando ec.; or sia per le forme sacre che vi agiungo principalmente col giuramento; or sia per la impos-

sibilità in cui si trova di aver d'altronde notizia del vero.

370. E questi sono i motivi precipui che rendono sacra la verità nelle *convenzioni*, in quegli atti, cioè, nei quali col dimostrare altrui gli intenti nostri a suo riguardo intendiamo espressamente assicurarlo nel suo operare. Sia che egli dimostri a favor nostro un ricambio di intenzioni benefiche, sia che semplicemente dimostri di fidarsi alla nostra *parola*, o come suol dirsi di *accettarla*; sempre noi rimagnamo vincolati strettamente *allora* a chiarirlo del vero presente, e *in appresso* ad operare in conformità dell'intento allor dichiarato; almeno quando la nostra dichiarazione è stata non solo atto umano, e di materia onesta, ma ancora esente da ogni violenza. Chè se violenza di timore vi intervenisse la questione riuscirebbe un po' complicata, epperò immatura a questi primi germi, che qui accenniamo, dei dritti e doveri convenzionali (XLIX).

371. Ma il vero non è per l'uomo soltanto un mezzo per guidare i suoi passi, ma è di più un bene e il precipuo della umana natura la quale viene specificata dalla *ragionevolezza*. Siam dunque obbligati a far quanto è da noi, affinchè egli abbia quel bene a cui il suo intelletto aspira; ed Egli ha sempre il dritto di non venrne indebitamente spossessato. E tanto son più sacri e il *dovere* nostro e il suo *dritto*, quanto più il vero di cui si tratta è connesso con quel sommo Vero che dee compiere un giorno la nostra tendenza e colmare la nostra felicità (39, 228). La professione di un retto credere, l'impedire, come si può, la propagazione di ogni rea dottrina sono dunque non solo doveri di individuo pio, ma ancora di società ben ordinata, come più ampiamente dimostreremo in appresso.

372. Frattanto concludiamo mai non esser lecita la menzogna qualunque sia il nome di chè ella venga palliata. Ricordiamci però altro essere l'esternare ciò che non pensiamo, altro il celare ciò che pensiamo: dire il falso è contro la natura della parola epperò mala in sè; celare (se sia conveniente) il nostro pensiero è secondo la natura del pensiero che fu da Dio racchiuso nei penetrali inaccessibili del cuore. Esso provvede in tal guisa bastevolmente al dovere di prudenza, senza la quale non potrebbe sussistere la società; ma il saperne contemperare le leggi sì che nè la prudenza degeneri in simulazione, nè la lealtà in dabbennaggine e in imprudenza; qui sta il capo d'opera della virtù naturale (L).

373. Dai doveri relativi alla mente avida del *vero*

passiamo ai doveri relativi alla volontà avida del *bene*. Siccome questo *bene* altro non è che il *vero* e l'*essere* considerato come obbietto di una tendenza (36); il bene come il vero può considerarsi e qual mezzo nei beni limitati e qual fine nel Bene infinito. Il cooperare cogli altri a fine di conseguire il Bene infinito è il grande scopo della società umana (319) epperò è lo scopo di tutti i doveri che andiam divisando; ma non costituisce in quanto è *positivo* un dovere distinto dai sovra esposti intorno alla partecipazione del Vero; giacchè la volontà non si aiuta a tendere al bene se non col mostrarglielo evidente (30). Il dovere *negativo* di non rapirne altrui il possesso ci divieta l'usare in modo da rendere altrui o malagevole o impossibile il conseguimento di quel bene di ordine che è la vera perfezione dell'uomo vivente (41). E siccome il grande ostacolo all'ordine, dopo l'ignoranza, è il disordine delle passioni, vietasi da questo dovere negativo tutto ciò che tende ad infiammare soverchiamente e disordinar le passioni; nel che consistono i doveri di *pubblica onestà*, e i dritti rispettivi a mantenerla, su cui diremo altra volta.

375. Ad ottenere il bene infinito e l'ordine di onestà è diretto l'uso de' beni limitati i quali possono essere or materiali or morali: quelli giovano al corpo e ne diremo poi; i mezzi ossia beni limitati di ordine morale sono quelle relazioni amichevoli e benevole di ogni specie, che nella istituzione di natura formano alla travagliata umanità sì grande conforto e che possiamo ridurre a beni di onore di amore di cortesia. L'*onore* è un concorrere ad appagare l'altrui volontà col tributo di nostra mente (128), l'*amore* col tributo di nostra volontà, la *cortesia* col tributo delle maniere esterne. A questi beni, legame naturale di universal società, tutti hanno dritto gli uomini *perchè uomini*; ma il modo con cui se ne compie il dovere può variarsi: 1° secondo i gradi che nella società concreta variano l'aspetto delle relazioni sociali; 2° può variarsi apporzione delle maniere usate reciprocamente dagli altri; imperciocchè essendo in tutti uguali i dritti uguale debbe essere in tutti la esecuzione, onde se alcuno ne vien frodato può talora ottenere ciò che a lui è dovuto anche col sospendere verso l'ingiusto frodatore la esterna esecuzione dei doveri corrispondenti.

376. Ma potrà egli sospendere ancora l'adempimento degli interni doveri di stima e di benevolenza? La questione merita di essere chiarita con qualche esattezza, poichè ella dipende dai primi principi del dritto che

potranno riceverne gran lume, e somministra la soluzione di altre quistioni gravissime. La quistione presente si riduce in sostanza alla domanda: se sia naturale la obbligazione di amare il nemico? A rispondere con qualche sodezza convien ricorrere ai primi fonti del dritto.

377. Su qual motivo su qual titolo si appoggia il *dritto* e il *dovere* dell' amore scambievole? sulla identità di natura: eccone il titolo evidentissimo (314). Nel caso proposto il nemico non cessa di aver meco la stessa natura; dunque non cangiano i suoi dritti (362), ma solo vengon in collisione col dritto che io ho di ottenere da lui onore cortesia ec. Questo mio dritto mi dà secondo ragione il potere di usare mezzi per ottenere il dovutomi; ma i mezzi debbono essere atti ad ottenere il fine, altrimenti non sono più mezzi. Or io domando: col ricusare *internamente* al nemico la stima l' amore a cui egli ha dritto in qualità di uomo, posso io ottener cosa da un uomo che non vede altro *se non l' esterno*? egli è chiaro che no. Dunque il dritto mio verso di lui, all'onore, all' amore, alla cortesia non elide il dritto suo sopra di me se non talora per riguardo a certi segni esterni; ma sull' interno li lascia interamente sussistere. Anzi dirò più: anche riguardo all' esterno le dimostrazioni di inimicizia possono talora rendermi più malagevole il conseguimento del mio dritto, epperò riuscir mezzi inefficaci all' intento, e perfino anche opposti all' intento. In tal caso niuna collisione accade fra i dritti, epperò io gli debbo ciò che gli dovea per l' addietro, nè sono autorizzato a trasgredire il dover mio perchè egli trasgredisce il suo. La *vendetta* dunque, cioè volere il male di chi ne fece male, è movimento di passione contrario alla natura dell' uomo (a).

378. Molto più poi ella è contraria all' essere sociale. Siccome ella mira non a riparare le proprie offese ma ad offendere altrui, altro non fa che aumentare le discordie e il disordine, e tende per conseguenza a sciogliere interamente i due vincoli sociali *amore* e *giustizia* senza cui non è società. Lo mostra pur troppo il fatto: suppongasi lecita per un momento la vendetta, ogni of-

(a) Il Bentham (Oeuvres T. I, pag. 163) stabilisce sfacciatamente che il piacere della vendetta dee soddisfarsi, nè è cattivo se non quando viola le leggi. « Une peine pour de d'infamant produit naturellement un plaisir de vengeance C'est une jouissance à cultiver comme toute autre . . . innocente tant qu'il se renferme dans les bornes de la loi. »

feso si armerà contro l'offensore e gli renderà quel più di male che potrà; l'offensore diverrà dunque offeso; e siccome l'offesa di un membro è offesa del corpo, se la vendetta ferisca un membro di una famiglia o collegio o altra corporazione qualunque, provocherà con una offesa cento pugnali, e a poco a poco la società diverrà un campo di battaglia. V'è egli cosa più opposta all'armonia sociale? — Ma in tal guisa ogni offensore avrà la impunità—. Ogni società ha una autorità che la scorge al suo scopo (425); a lei conviene frenare il delitto, come vedremo appresso.

379. Passiamo al terzo capo dei nostri *doveri e dritti* di società universale che è la conservazione della *vita* e la sua perfezione. La vita umana è soggetta a due cause di decadimento, cioè a violenza di assalitori, e a sfinitamento naturale di forze. Il *dovere* e *dritto* di conservarsi involge dunque naturalmente due dritti di somma importanza dritto di *difesa*, e di *dominio*. Parliamone partitamente.

380. Che ogni uomo abbia *dritto* a conservar quel a vita che egli dal Creatore ha ricevuta, epperò a preservarla da quegli assalti che la distruggerebbero, apparisce evidente dal *dovere* individuale che altrove si dichiarò (271). Ma questo dritto è esposto nella società alle altrui violenze, e violenze tali che non possono impedirsi senza recar danno all'assalitore. Or in tali circostanze l'assalito ha egli dritto a recargli questo danno?

381. Convien premettere che l'assalitore potrà talora avere e dritto e dovere di tòrmi la vita (lo che accade al ministro della pubblica giustizia, come altrove diremo). In tal caso è chiaro non aver io *dritto* non dico di offenderlo, ma neppur di opporgli la forza; giacchè non può un dritto attivo contrapporsi ad un altro parimente attivo (361). La quistione suppone dunque che l'aggressore non abbia dritto sulla mia vita, che sia *aggressore ingiusto*.

382. Contro costui posso io difendermi con sacrificio ancor della sua vita? Veggiame quali dritti vengono qui in collisione. Questi dritti possono essere varî secondo i varî casi; giacchè se l'assalto lascia luogo alla fuga, senza che la fuga tragga seco altra perdita, la collisione nasce allora fra il *dritto* che io ho a non essere *disturbato* nel luogo ove mi trovo legittimamente, e il *dritto* che ha l'aggressore *alla propria vita*. La materia del mio dritto è tanto inferiore all'opposto che non lascia dubbio sul *dovere* mio di far cedere il mio dritto all'altrui (363).

Ma fate che fuggendo io lasci la famiglia in pericolo, quanto questo pericolo è di materia più importante, e di ordine più universale (giacchè la famiglia è una società, l'aggressore un individuo) tanto più cresce di valore il mio dritto rispetto all'opposto; onde non solo avrò *secondo ragione il potere*, ma talor anche il *dovere* di arrestar l'aggressore a qualunque suo costo.

383. Suppongasì ora che l'aggressione non dia luogo alla fuga, e che l'assassino miri a tormi la vita (giacchè se sol mirasse alla borsa, il mio danno potrebbe esser sì tenue (*) da riuscire incomparabilmente minore, epperò renderebbe minore il mio dritto); sì miri alla vita: quali dritti verranno qui in collisione?

384. Il caso può ancora avere aspetti diversi, e in prima suppongo di trovarmi in luogo riparato d'onde, aggiustando il colpo, posso ferirlo in modo da renderlo inetto a combattere: in tal caso il mio dritto alla vita supera evidentemente il suo dritto alla integrità delle membra; ma non si collide col dritto che alla vita ha pur l'aggressore. Potrò io dunque ferirlo, ma non potrò ucciderlo.

385. Ma suppongasì finalmente perfetta collisione, cioè l'assalto inevitabile; le armi il luogo ed ogni altra circostanza uguale, qual dritto sarà più gagliardo? Se riguardassimo i dritti *solo della umanità* sariano uguali in entrambi, ma la aggressione ha già introdotti nel problema dei termini individuanti, onde più non possiamo isolarci nei confini della *identità di natura*. Esaminiamo i fatti individuali.

386. E in primo luogo l'aggressione è *ingiusta*, cioè contraria all'ordine; la difesa oppostavi è *giusta*, cioè conforme all'ordine; nell'assalto esistono dunque due dritti, il dritto di propria *conservazione*, e quello di *difesa*, cioè di annullare la forza ostile per conservarsi: l'uno e l'altro sono conformi all'ordine. Nell'aggressore esiste ugualmente il dritto di conservazione ma non quello

(*) D'altra parte se anche il danno fosse grave, la roba si può recuperare, talora per via di altri mezzi che presentano le particolari società; e ne fo menzione per non dover poscia tornare su tal proposito. Che se mentre io resisto al rapitore per la roba, egli mi si avventi alla vita, allora il caso è di difendere la vita e non più la roba.

Si è dai moralisti proposto il caso se sia lecita la difesa micidiale dell'onore; ma questo problema involge il falso supposto che un vero onore possa difendersi colla spada: ne diremo fra poco trattando del duello.

di annullare la forza nemica, giacchè la aggressione *contraria all'ordine* non può in lui che la commette riguardarsi come titolo di dritto (potere *secondo ragione* irrefragabile). Il dritto dell'assalitore è dunque inferiore a quelli dell'assalito.

387. Di più l'assalitore è libero a non incontrare il pericolo, e lo affronta *spontaneo*; l'assalito è nelle strette della *necessità*. Or il *necessario* è più strettamente legato all'ordine delle cose che lo *spontaneo*; dunque le leggi dell'ordine danno maggior valore al dritto dell'assalito che a quello dell'assalitore. Questi dunque è paralizzato dalla giustizia nè può offendere se non *contro ragione*; quegli e può, e forse *dee secondo ragione* annullare la forza ostile, anche colla uccisione dell'aggressore; giacchè esso spontaneamente ha reso violabile il proprio dritto rendendolo inferiore al dritto dell'assalito.

388. Che se l'assalito ha il dritto sulla vita dell'aggressore, molto più lo avrà su' quanto a costui può servire o per difender sè o per offendere lui. (Ed ecco il primo germe dei dritti di conquista, di cui si dirà altrove, su i beni e sulla libertà dei vinti).

389. Ma questi dritti nati dalla *presente* necessità continuano essi cessata la aggressione? se il dritto di difesa ad altro non mirava fuorchè ad assicurare la conservazione dello innocente, egli è chiaro che cessa tosto che non ha più ragion di *mezzo* a tale intento. E per lo stesso motivo la assoluta impossibilità di salvarsi renderebbe illecita la uccisione dell'aggressore, che diverrebbe allora una pura *vendetta*.

390. Le ragioni che militar vedemmo in favore dell'assalito gli danno di più il dritto al sussidio delle forze altrui; imperocchè ogni uomo ha il *dovere* di cooperare all'altrui *bene* (314), epperò alla altrui conservazione; dunque esiste il dritto reciproco ad ottenerne aiuto. Questo dritto sarebbe *per sè* comune ai due combattenti; ma l'aggressore è *pel fatto* fuor dei limiti della *necessità*, e della *ragione*, dalla quale dipende il dritto al sussidio. Di più egli ha posto il suo avversario nella *necessità*, epperò nel dritto di offendere per salvarsi, ed è privo dal canto suo del dritto di offendere; dunque può a proporzione della necessità essere *ragionevolmente* offeso. Gli accorsi in difesa dell'assalito comunicano dunque al dritto di questo a proporzione del costui bisogno. E come ha dritto al sussidio altrui, così molto più a *mezzi* di difesa, che niuno gli può impedire.

391. Riepiloghiamo. Nasce il dritto di difesa micidiale

dal dritto di conservazione, e dalla impossibilità⁴¹ di sostenerlo senza la uccisione di chi è ingiusta cagione di tale impossibilità. Questi non perde il dritto a conservarsi, ma solo ne indebolisce la forza traviando fuori dal sistema dell'ordine morale. Dura dunque soltanto il dritto di ucciderlo finchè ne dura la stretta necessità. Al dritto poi dell'assalito corrisponde il dovere sì di non assalire, sì di non impedirgli i mezzi di difesa, sì di prestargli aiuto a proporzione delle forze proprie e della sua necessità.

392. Abbiain determinato il dritto dell'assalito, ma questo dritto è egli insieme un dovere, sì che sia vietato onninamente il rinunziarvi? (349) Il dovere dee avere per termine correlativo un dritto altrui; dunque allorchè altri hanno dritto alla mia vita e alla mia opera, e tal dritto che non abbià altronde compenso, allora, se la difesa micidiale è lecita e possibile, sarà ancor doverosa. Doverosa dun ue sarà in un padre la cui famiglia ridurrebbsi all'estremo, molto più in un generale o in un principe la cui perdita riuscirebbe allo esercizio o al regno di grave danno. Ma se altri uomini non sieno per averne danno, la giusta difesa micidiale non è un dovere: non per rispetto al dritto che ho alla mia conservazione, giacchè questo potere per sè non sempre costituisce dovere (278); non per rispetto ai dritti di Dio, contro cui opera l'aggressore non l'assalito; onde questi ben può a Dio stesso lasciar la cura di sostenerli.

393. Chiarite a dovere le nozioni di giusta difesa riesce agevole, se non superfluo, il risolvere ogni ragione in favor del duello. Questo stolido e funesto fanatismo del punto d'onore, nato fra barbari che sotto una rozza legislazione male assistiti dai tribunali, male avvezzi alla vendetta, male informati del governo della provvidenza, credettero dritto onore pietà affidare alla spada le funzioni di magistrato supremo; questo pregiudizio sanguinario, combattuto sempre dalla cattolica chiesa anche in mezzo alla barbarie, e da tanti barbari moderni in mezzo alla civiltà, sostenuto come mezzo di difesa, riparazione di onore, eccitamento al valore; questo esecrabile duello in che consiste? Nel combattimento convenuto per causa privata (*).

(*) Tre specie di duello potrebbero annoverarsi: per autorità privata in causa privata; per autorità pubblica in causa privata, per autorità pubblica in causa pubblica; dei quali dà contezza il Gardil mostrando a lungo l'origine la natura ec.

394. Basta questa sola definizione a chi conosce la pratica per rispondere a tutti gli argomenti in favor del duello e mostrarlo in aperta opposizione colla natura.

395. Imperocchè, per cominciare dall'argomento più plausibile, si dirà egli lecito il duello perchè è giusta difesa? Risponderemo che non è nè *difesa*, nè *giusta*: e 1° non è *difesa*: giacchè nel combattimento convenuto non si resiste ma si va in cerca dell'aggressore colà appunto ove si è certo di rinvenirlo; or qual cosa più contraria alla *natura* della *difesa* che esporsi al pericolo? Non basta: si danno al nemico armi uguali, si fa ogni sforzo perchè egli possa resistere: che potrebbe mai fare di più codesto pazzo bramoso di difendersi se volesse farsi ammazzare?

Ma fosse pur difesa è ella *giusta*? dove è qui la *necessità* che sola giustifica l'uccisione? (382) dove è quella moderazione che si limita al puro mal necessario? (384) dove l'impossibilità di altri mezzi per riconciliarsi? dove la gravità del mal temuto? (383) Il duello non è dunque nè *difesa* nè *giusta*.

396. Sarà egli un mezzo per difender l'onore? L'onore è la esterna dimostrazione di stima (128); *mezzo per difendere l'onore* vuol dunque dire mezzo di far sì che altri ci mantenga internamente la stima, e ce ne esibisca esternamente i segni. Or suppongasì che l'uccidere uno sventurato e forse anche rovinar con lui la sua famiglia fosse realmente un mezzo ad acquistar codesta stima; sarebbe egli questo un bene paragonabile a quel che tanti dovranno perdere? e se la materia del dritto è sì disuguale (363), qual forza può avere il mio dritto all'onore collidendosi col dritto dell'avversario alla vita, e di tanti altri innocenti agli aiuti alla quiete ai conforti che ne ricevono?

Ma poi che *onore* può sperarsi da una azione sì barbara, sì irragionevole? il concetto altrui non può essere se non corrispondente al mio operare; il mio operare è da pazzo da barbaro; dunque col duello io non acquisto ma perdo il concetto presso ogni uom che ragiona. Al più potrò ottenere un certo riguardo esterno coll'intimorire altri facendomi conoscere capace di sguainar la spada per ogni menoma apprensione di affronto; ed avrò

Noi ci limitiamo qui alla prima specie giacchè parliamo dei dritti fra uguali: degli altri due dremo a suo luogo quanto potrà esigerlo la necessità e sopportarlo la brevità del nostro gaggio.

così l'onore di che gode ogni scherano, ogni assassino la cui mano fumante di sangue il ceffo spirante strage formano il terrore dell'uomo onesto.

397. Nulla dirò dei pretesi *giudizi di Dio*, giacchè ormai queste idee superstiziose hanno ceduto il campo all'eccesso opposto alla dichiarata empietà. E chi conserva sensi di religione almen naturale ben sa che per giudicare ci fu data dal Creatore non la spada ma la ragione, che questa dee guidar la spada, e accertarne i colpi, non già la spada accertar i giudizi della ragione: e farebbe ridere a di nostri chi volesse sciogliere con un duello un problema di matematica, come l'Imperator Ottone con un duello pretese sciogliere il problema legale delle leggi di successione ereditaria (*).

Non è dunque il duello un mezzo nè di difesa nè di onore nè di religione; nè ha sul pugnale dell'assassino altro vantaggio che quello di mostrare un po' più di irragionevolezza e di pazzia.

Ma sarà egli almeno permesso in guerra? ne parleremo quando della guerra avrem dato una giusta idea trattando delle obbligazioni delle società *particolari*, e dei dritti corrispondenti. Passiamo a parlare di una seconda classe di dritti e doveri risultanti dalla obbligazione di conservar la vita.

398. Ancorchè non venga l'assassino ad involarmene il tesoro, ella mancherà ben presto se io non la sostento cogli alimenti, non la somento coi ripari opposti alle ingiurie delle stagioni. Ho dunque col *dovere* di conservarmi il *dritto* ai mezzi di conservazione; ma questi mezzi sono di tal natura che impiegati dall'uno non possono d'ordinario servire all'altro. *D'ordinario*, io dico; perchè certi mezzi sono sì abbondanti che mai non vengono meno per uso, come l'aria respirabile, la luce del sole ec. Ma questi son pochi ed insufficienti: per gli alimenti per le vesti abbisogniamo ben d'altro che d'aria e di luce.

399. Trattati a forza dal resto seno della terra, essi hanno sul nostro fisico una azione limitata e passeggera per cui ciò che serve all'uno non può servire all'altro, e diverrà fra breve inutile anche ad entrambi; la veste il cibo si consumano da un *solo*, e consumati danno luogo anche per lui a bisogni che sempre rinascono. Il *conservarsi* è un perpetuo lottare contro codeste ripullulanti

(*) Gerdil: des combats singuliers, Ch. 4 art. 1, opera piena di filosofia e di erudizione che merita esser letta.

necessità, col perpetuo consumare i mezzi che la terra perpetuamente riproduce ora per natural cortesia, ora per gli sforzi con cui l'uomo la soggioga. Se dunque la conservazione è un dovere, l'uomo ha dritto di usarne certi mezzi in modo che non possono questi *identici* servire contemporaneamente per verun altro. Il dritto di usar certi oggetti escludendone ogni altro suole appellarsi *dominio*, o signoria o padronanza di essi oggetti; ed è, come ognun vede, una *necessità* prima di esser un *dritto*; e necessità sì *naturale* che non possiamo ideare un uomo nello stato presente senza riguardarlo affetto da tali necessità.

400. Ma avvertite bene che la necessità gli dà il *dritto* ad usar le cose, cioè prenderle trasformarle consumarle, ma questo *dritto* di *avere* come diviene poi dritto di *escludere*? in forza di quel *dritto* che abbiain chiamato di *indipendenza* per cui un uomo *considerato in astratto* non ha veruna dipendenza all'altro.

401. Epperò non può giustamente venir privato di quei mezzi che egli ha a procacciarsi il suo bene (360). Da questi due dritti nasce da sè stesso il dritto di *escludere*, poichè 1° col dritto di conservazione io posso *prenderne* i mezzi; 2° presili con questo dritto, io li *ho*; dunque pel dritto di indipendenza non posso esserne privato.

402. 3° Ma essendo questi mezzi limitati niuno se ne può servire senza privarne me; dunque ho dritto a vietarne l'uso a chicchessia, cioè ne ho il *dominio*. E questo dominio mi fu acquistato, come ognun vede, dalla *occupazione* di quel bene, o diciam meglio la *occupazione* fu il fatto concreto che determinò il mio dominio sopra un dato oggetto, ma i titoli primitivi del mio dominio sono i dritti di *conservazione* e di *indipendenza* che appartengono alla *umanità* considerata in astratto. E da questi fonti medesimi nasce come ognun vede il dritto non solo di *usar* del mio, ma di *rivendicarlo* se mi venga tolto; giacchè l'ordine del *fatto* e dei *dritti* non cangia per la *violazione*, anzi implora riparazione (134).

403. La prova *razionale* da noi recata della naturale istituzione del dominio vien confermata da un *fatto* di istinto che può osservarsi non pur nell'uomo ma perfino nel bruto; vale a dire da quella naturale indignazione con cui ci sentiamo rapire il già posseduto. Osservate due fanciulli che corrono a gara per afferrare un pomo: vincitore che ne avrebbe portato in pace la perdita se fosse stato prevenuto dal competitore, con qual sen-

so di sdegno sel vede rapire se questi abusando di una forza superiore glie lo voglia strappar di mano! E con quale stizza vedete ringhiar un mastino a cui il compagno voglia strappar di bocca un brano di quella carne che già egli afferrò! Lungi da me il pensiero di dare al cane *idea di dritto*: egli si muove o piuttosto è mosso pel naturale istinto; ma questo istinto ci mostra che la Provvidenza creatrice vide esser necessità nell'animale il possesso pacifico del bene *occupato*, e ne imprime nei bruti stessi un cotal rispetto naturale che frena non di rado il più forte anche a fronte del più debole.

404. Queste dottrine possono giovare ad evitare due abbagli che si leggono non di rado a tal proposito negli scrittori di naturale dritto. Il primo è il prendere per istituzione tutta positiva ogni dritto di *proprietà* (*) per la ragione che senza fatto positivo la proprietà non vien determinata a certi limiti. Con simile dottrina potremmo sostenere in mille altre circostanze stranissimi assurdi, giacchè mille altre leggi naturali creano dritti astratti che non posson ridursi al concreto senza certi fatti positivi. Così per esempio la minorità dei figli rispetto al padre sarebbe istituzion positiva, giacchè senza questa non è determinato il tempo in cui ella decresce e manca, istituzione positiva il linguaggio, giacchè, senza almeno tacita convenzione il suono non esprime idee ec: Distinguaesi sempre l'elemento *necessario*, che non può essere se non *astratto*, dal *variabile*, che non può non esser *concreto*. Si comprenderà che il *dominio* in generale è conseguenza necessaria della *umanità* in astratto; il dominio limitato a questa o quell'altra forma di tempo di luogo di traslazione ec. è effetto delle circostanze individuanti avvivate e per così dire informate dal dritto astratto.

405. Dal non aver ben compresa la idea di dominio astratto è nato il secondo abbaglio di certi autori che stabiliscono fra i primi uomini la *comunanza* dei beni, e dicono che *tutto* era di *tutti*, prendendo l'astratto *umanità* pel collettivo *tutti gli uomini*, e il dritto a *prendere* i mezzi di conservazione per un attual *dominio* di ogni cosa (**). Or questa espressione non è interamente

(*) Le leggi non solamente mantengono la *proprietà*: esse la fanno nascere. Collection des travaux de l'assemblée nationale ec. ap. Romagnosi introd. § 338.

(**) Collection des travaux sovraccitata.

satta e può portare a conseguenze ree (*), quali furono le dedotte da Hobbes: e dico inesatta la espressione, perchè il dominio di tutti su tutto è un dritto che tutti hanno di escludere gli altri; ma se gli *escludenti* son tutti, chi saranno gli *esclusi*? Nella comunione *positiva* si comprende che gli associati hanno dominio poichè *escludono i non associati*; ma nella *primitiva* . . . (*) *quello che appartiene a tutti non appartiene realmente a veruno*. Il dire dunque col Montesquieu che gli uomini *hanno rinunciato alla comunanza naturale dei beni per vivere sotto le leggi civili*, e che quindi è nata la proprietà, egli è un dar realtà alle astrazioni, e dipende dalla immaginaria creazione di uno *stato civile* fittizio di cui parleremo appresso. Se la comunanza primitiva consisteva nel *potersi conservare* coi frutti del suolo, gli uomini nè hanno rinunciato nè poteano rinunciare a tal dritto.

406. Ha l'uom dunque il *natural* dritto di proprietà sui mezzi di conservazione; ma questa *proprietà* si estende ella *naturalmente* anche ai fondi da cui questi mezzi si traggono? per rispondere al quesito debbo io domandar prima: i frutti delle fatiche personali sono egli no proprietà di chi fatica? A tal quesito la risposta non è malagevole. Se in vista della sola umanità io non posso essere astretto al servizio altrui (poichè fra uguali non vi sarebbe una ragione di determinare il servitore e il servito); egli è chiaro che ciò che io opero è di mio dritto essendo *parte* di me perchè mia *effetto*, e l'effetto è *parte* della sua *cagione* giacchè è contenuto nella cagione e da lei dipendente. Dunque chi si prevalessse del frutto di *mie* fatiche, rapirebbe il *mio*, e (nello *stato astratto* che noi consideriamo) lo rapirebbe senza poterci avere il menomo dritto perchè siamo nella ipotesi di perfetta uguaglianza (354)

407. Or se l'uomo ha dritto alle proprie opere, la *proprietà* estende *naturalmente* i suoi dritti sui fondi stabili; giacchè *naturalmente* essi abbisognano di coltura stabile per provvedere al genere umano nello stato di *naturale* propagazione. Coloro che col Mirabeau sostengono che » al momento che l'uomo ha raccolto il frutto, i terreni tornano (secondo natura) al possedimento comune » o debbono supporre che il terreno dissodato i pozzi i ca-

(*) V. Romagnosi, Introd. § 243.

(**) La palma della mia mano può esser occupata ugualmente da un pane da un libro da un frutto: si dirà forse che la mia mano è *comune* al libro al frutto al pane? (Rom. Intr. § 31 p.).

nali le piantagioni gli innesti ec. non sieno nell'ordine di natura necessari all'uman genere moltiplicato; o che non sieno opera dell'uomo; o che l'uomo possa seco asportarli colla vendemmia e colle messi; o che altri abbiano dritto sulle opere del primo coltivatore. Le prime tre asserzioni sarebbero smentite dal fatto, l'ultima dal dritto di *naturale indipendenza* per cui ciascuno lavora a sè solo (406). Dunque l'acquisto in generale di proprietà stabili è naturale all'uomo; e nasce dalle leggi necessarie di sua natura considerata in astratto, come nasce da esse la necessità della umana associazione; la determinazione concreta di queste proprietà nasce dal fatto umano che applica la legge di giustizia col porgerle materia determinata.

408. Gli autori che dicono *non naturale* la divisione dei fondi sembrano confondere il *naturale* col *natio*, cose per altro fra lor diversissime. Ciò che un essere ha nel primo suo nascere forma il suo stato *natio*, ciò che gli compete secondo il suo sviluppamento completo forma il suo stato *naturale*. Or al genere umano compete il moltiplicarsi, moltiplicando l'abbisognar di maggiori mezzi che i puri frutti spontanei, abbisognandone il coltivare la terra stabilmente; coltivandola l'affidare al terreno sudori, industria e i loro effetti; affidatili l'avervi dritto stabile. Dunque i dritti stabili sul terreno sono conseguenza della umana natura.

409. = Ma il *fatto*, si dirà, il *fatto* del coltivare non è egli atto libero dell'uomo? dunque non è naturale istituzione il dritto che ne risulta = Ditemi in prima: il *fatto* del matrimonio non è egli atto libero dell'uomo? dunque non saranno di naturale istituzione i dritti coniugali e paterni. Ognun vede l'equivoco della obiezione e della illazione: tutto ciò che è *naturale* alla società presuppone sempre il *fatto* degl'individui che si associano, il quale non è *natio*, essendo l'*umanità* prima nell'*individuo* poi nel *genere umano*. Ma benchè non nasce l'associazione (anche la coniugale) *colla* natura, nasce però *dalla* natura, epperò non è libera al *genere umano*, benchè sia libera a ciascun *individuo*. Dite lo stesso delle proprietà stabili: il *fatto* del coltivare è libero a ciascun individuo, ma non è libero al genere umano; dunque la proprietà stabile non è richiesta in ciascun individuo, ma quando alcuno liberamente coltivando ha contribuito alla opera *necessaria* di quell'essere collettivo che dicesi genere umano, la stessa *necessità* gli assicura per *natural* diritto il suo possesso, come una necessità consimile assicura al padre i dritti paterni se avrà figli.

410. Ed ecco perchè uno dei più grandi filosofi che abbiano scritto in tal materia, il Suarez (LI) dopo averci detto, forse con espressione non del tutto esatta (*) che *le proprietà private non sono di dritto naturale* agguigne che *se alcuno anche prima della divisione* (falso supposto di cui direm fra breve) *prendesse a coltivare qualche tratto di terra non ne potrebbe essere privato senza ingiustizia*. La apparente contraddizione di queste due proposizioni si concilia se avvertasi che le proprietà private nascono dal dritto naturale per un fatto che *all'individuo* è libero epperò non forma *per lui* un dovere naturale; ma *al genere umano* è necessario; epperò produce il dritto del coltivatore anteriormente a qualsivoglia divisione positiva fatta per libere convenzioni nelle particolari società.

411. Ho notato pocanzi essere falso il supposto della *prima divisione* nel senso che ordinariamente si dà a questa espressione; con cui si suole indicare che il dominio stabile incominciassero dal *patto sociale* (di cui parleremo in appresso). Da quanto abbiamo spiegato crediamo risulterà chiaramente che tal dominio è un effetto naturale della propagazione degli uomini, e nasce da sè *per una legge propria della umanità*, non sempre per convenzioni volontarie e libere. Chi volesse vederne più sviluppata la successiva formazione potrà vederla ne Romagnosi (**); a noi basti riflettere che colla osservazione sulle sperienze quotidiane ogni uomo comprende essergli mestieri coltivare il terreno per trarne frutto. Fabbricatavi una capanna, scavatovi un pozzo, assiepatò il terreno, già vi ha fatto uno stabile miglioramento per cui quello non può venir da altri occupato senza che egli vi perda l'opera sua. Dunque il dominio, il dritto di escluderne altri è nato da per sè. Ciò non ostante la espressione *prima divisione* può benignamente interpretarsi, intendendo quel *primo sviluppo* per cui propagandosi l'uman genere andò coltivando di mano in mano or questo or quel terreno, e coltivandolo vi acquistò il dritto di *proprietà*.

412. Dal fin qui detto è chiaro il *modo primitivo* di acquistare tal dritto: *occupare* o un mobile o un immobile per valersene e industriarvisi; ecco come si acquista dapprima il dominio. Nè solo della cosa occupata ma di quanto verrà in lei naturalmente crescendo, o a lei si

(*) De opif. sex dier. l. 5, c. 7, n. 17.

(**) Introd. § 339, seg. e prima § 312.

aggiugnerà per benignità di natura; poichè questo insensibile aumento è (come l'opposto deterioramento) qualità naturale delle cose materiali occupate; e chi occupò le cose intese occuparle quali esse sono, e trarne i frutti che naturalmente esse portano.

413. Intesa bene la natura del *dominio* è facile comprendere che significhi la sua *derivazione*. Il dominio è un *dritto*; il dritto nasce dalle relazioni; mutate dunque le relazioni di fatto cangia il dritto (348). Or le relazioni di fatto possono cangiare per volontà del possessore o co' tro sua volontà; epperò la traslazione del dominio potrà essere volontaria o necessaria.

414. Nella *volontaria* che cosa accade? Che il possidente che era prima padrone di escludere ogni altro dalla sua proprietà ritratta quella volontà con cui si era impossessato della cosa posseduta lasciandola libera. Se questo egli fa senza riguardo ad alcuna altra persona, la cosa dicesi *abbandonata*; se egli la lascia libera *affinchè un tal altro se ne impossessi*, e questi sottentra colla *occupazione* e se la *appropria*, la traslazione del dominio è per *contratto* ossia per consenso di più persone obbligantesi *scambievolmente*, l'alienante a non escludere l'acquirente coll' *accettazione* a sottentrare nei dritti di dominio. Dal che apparisce che senza la *accettazione* il dominio non si trasferisce, giacchè il possidente non l'abbandonava se non *condizionalmente*, e niuno sottentrando ai suoi dritti la condizione non si verifica.

415. Ma osservate che nessuno può essere *costretto a volere*: dunque in una alienazione *volontaria* può l'alienante voler aliena e sotto le condizioni che gli piace. Se cede il suo dritto sopra un oggetto colla *condizione* di ottenere sopra altro oggetto i dritti di colui con cui contrae, il contratto suol dirsi *bilaterale*; se cede il suo dritto senza *condizione* di contraccambio *lucroso*, il contratto dicesi *unilaterale*.

416. Dissi *senza contraccambio lucroso*, cioè senza ricambio di quelle cose che si vendono a prezzo convenuto; perocchè in questi contratti al *lucroso* sottentra un contraccambio di *obbligazione* nato dalla legge di giustizia; questa obbligazione è men rigorosa, egli è vero, non essendovi qui una chiara porporzione di *quantità* (352) fra i contraenti; ma non per questo cessa ogni reciprocità, giacchè la naturale uguaglianza esige in ogni umana relazione una certa parità fra il dare e l' avere. Se dunque *unilaterale* vien detta questa specie di contratto tal *unità* riguarda la umana volontà rinunziente al proprio dritto

senza riceverne in valore materiale l'equivalente. Ma anche questo contratto in faccia alla ragione dee dirsi *bilaterale*, giacchè la parte accettante contrae in faccia a lei obbligo di ricambiar coll'effetto ciò che materialmente riceve (LII).

417. In tutti i casi finor contemplati la derivazione del dominio ebbe origine da un fatto volontario del possessore primitivo, il quale o abbandonò senza altro il posseduto; o nell'abbandonarlo ebbe in mira di introdurvi altro possessore che or gli cedea dal canto suo altri dritti equivalenti, or gli restava per equità obbligato a riconoscenza. In tutti questi casi il possessore primitivo cangiando le relazioni di fatto per cui egli avea il possesso, era cagione della traslazione di dritto. Ma quante volte il fatto può cangiarsi co' tro il volere del possessore! Or in tali casi quali mutazioni soffrirà il *dritto*? La mutazione del fatto può riguardare tre termini, cioè o i possessori, o i non possessori, o la materia posseduta.

418. La mutazione del possessore per cui egli può suo malgrado cessare dal dritto di possesso è la morte, distruggitrice universale di ogni dritto, come di ogni relazione col nostro mondo. Or la natura dà ella dritto in tal caso a trasferire il dominio con testamento o lo trasferisce ella stessa *ab intestato*? Non mi è lecito in un semplice saggio entrare a discorrerne a lungo (*): solo osserverò che o vi è chi abbia dritti di rigorosa giustizia sui possessi del defunto, ed è chiaro che egli sottentra secondo natura in vigore di un dritto già esistente; o il possessor primitivo ha con qualcuno patteggiato mentre ancor vivea, ed ha in lui trasferito il dominio pel momento di sua morte, ed è chia. o aver l'erede contraente un dritto come in qualsivoglia altro contratto. Ma se non esista nè *dritto* nè *contratto* anteriore si trova egli in *natura* un principio che termini la successione *ab intestato*? Lo vedremo quando parleremo dell'azione civica sociale e della società domestica (780, e seg; 1524, e seg.)

419. La 2^a mutazione di fatto può accadere nei *non possessori* i quali possono far valere dei dritti che elidano il dritto del possessore. Accadrà in tal caso la traslazione del dominio per legge di collisione di dritti.

420. La 3^a mutazione di fatto può accadere nella materia posseduta la quale va soggetta a perire; nel qual caso se la sua distruzione è effetto puramente di natura, cesserà il dominio per difetto di materia; ma se questa

(*) Veggane chi vuole l'Eincchio J. N. L. I, c. 10.

perisce per altrui colpa, questa darà *naturalmente dritto* a ripctere l'equivalente da chi fu cagione della perdita. Questo dritto, che suol chiamarsi *azione*, dipende come ognun vede dalla *perdita*, e dall'esserne altri *cagione*; potrà dunque avere diversi gradi secondo la maggiore o minor *perdita*, secondo la maggiore o minore influenza della *cagione* nella perdita. La regola generale di giustizia che consiste nel *ragguagliare* il dare coll' avere, è la base di questi dritti, e la loro misura.

Allorchè le materie di naturale diritto per opera principalmente dei giuristi protestanti vennero separate e dalla moral teologia e dal dritto positivo, per formarne una scienza distinta, questi autori avvezzi alle forme forensi ne infarcivano le loro trattazioni ed entravano trattando la materia del dominio a ricercare tutte le ragioni delle tante forme di contratti ricevute nel foro uon so quanto un tal trattazione appartengasi al dritto di natura; ma ben so che eccede i limiti di un puro saggio, cpperò lascio volentieri una tale materia (veggane chi vuole quei che hanno seguito lo stile antico) pago di avere accennato in succinto i precipui doveri che legano fra loro gli uomini in forza della legge di amore universale nata dalla naturale ugnaglianza della *umanità* ripetuta in ciascun di loro. Era necessario il trattarne sotto questo aspetto generico a fine di derivar poscia ragionatamente dai fatti particolari le differenze individuali sicchè queste apparissero conseguenze della natura non prepotenze degli individui, o gratuite asserzioni del filosofo. Ripiglia. mo adesso la considerazione dello *essere sociale*, per compierne la descrizione e la dimostrazione partendo dai *fatti*, e illustrandoli colla *teoria* di giustizia finora spiegata.

CAPO V.

Della autorità.

SOMMARIO

In ogni società esiste autorità: lo dice il fatto - spiegazione di questo fatto data dagli empirici - dà una mentita a questo fatto e al sentir comune - la autorità nasce dalla necessità di unità sociale fra enti liberi - è dunque essenziale alla società. - Ristretto della dimostrazione. - L' autorità può essere increata o creata - la seconda si appoggia alla prima - la autorità è forza onitrice e conservatrice della società: anteriore al volere umano: prova di fatto - nasce dai dritti di conservazione e perfezione degli individui - ma non è la loro somma: è un essere da loro diverso. - Difficoltà che potrebbe opporsi: sua soluzione. - Divario fra padrone e superiore - quello comanda per proprio vantaggio: questo per bene sociale. - Avvertenza delle forme di esprimere tali relazioni - il vincolo delle persone sociali è l'amore - non è naturale l'odio della autorità - Passiamo al concreto: l'analisi guida alla sintesi. - Epilogo del già detto. - Persone sociali.

421. Dacchè uomini sono sulla terra niuna storia ci disse mai che abbiano vivuto senza associarsi. Questo fatto studiato da noi nelle sue cause ci condusse a trovare nell'essenza stessa dell'uomo (capo 2) il principio di associazione; e lo ravvisammo in quella necessaria e concorde tendenza che ad un unico fine conduce tutto il genere umano. Diamo ora un'altra occhiata al fatto sociale e consideriamo un fenomeno che l'accompagna dunque: in ogni società esiste una autorità, vale a dire esiste una persona o una assemblea in cui tutti riconoscono il potere di obbligarla (114). Sia domestica la società o politica, sia incivile o barbara, sia legittima o scellerata, ella ha i suoi capi o il suo capo; e questo uomo solo, o questo pugno di uomini muove a suo talento una moltitudine in cui d'ordinario pochissimi inclinano a lasciarsi condurre, molti sono all'autorità avversi, non pochi le fanno risolutamente opposizione anco per via di fatto. Come spiegherem noi questo fenomeno sì opposto al genio natio dell'uomo per la libertà, e alla preponderanza dei molti sui pochi?

422. I pubblicisti empirici considerando materialmente questo fenomeno nulla ci trovarono se non ciò che vedeano cogli occhi; nel che ordinariamente consiste il gran vizio di tal filosofia che conduce per sempre a gravi contraddizioni. = La società, ci dissero, obbedisce benchè più forte? dunque ella vuol obbedire. = Ma obbedisce di mala voglia = Dunque ella vi si è obbligata per contratto = Ma questo contratto non esiste = Dunque ella non dee obbe-

dire. = In tal guisa l'empirismo che professa di non ammettere se non i fatti conduce ordinariamente a negarli: come nel secolo scorso si negò che vi sia sensazione nel sensorio, colore nel colorato, anima nell'animato ec. (LIII) così nel caso nostro trovando malagevole lo spiegare d'onde nasca la obbligazione di obbedire fu negata assolutamente.

423. Confuteremo altrove a lungo codeste dottrine; per ora contentiamoci di ricordare che un fatto sì universale dee necessariamente avere il suo principio in natura, e che qui dee il filosofo rivolgere il suo studio per rinvenirlo, e sceverarlo da ciò che vi aggiunge di concreto il fatto umano.

424. Consideriamo dunque la natura della società. La società abbiain noi detto (307) è il concorde aspirare di molte libere intelligenze ad un fine comune; ma come potranno queste libere intelligenze acquistare tal moto concorde? Hanno, egli è vero, nel fine comune un principio della unità sociale (304) ma questo fine non è sì strettamente legato a questo o a quel mezzo che tutti gli intelletti concordino sempre *per sè* nel ravvisar necessario l'uno a preferenza di ogni altro; anzi la ragione non meno che la speranza ci dimostra difficilissimo riunir in tal materia i pareri (302). Or la perfezione sociale esige per necessità coordinazione di mezzi (305-6-7) nè solo interni ma anche esterni; e se non si cospiri ordinando questi mezzi o non si giunge o mal si giunge allo scopo. Convien dunque vi sia un principio di unità che coordini i membri della società nell'uso dei mezzi, come il fine unico li coordina nella general volontà del bene sociale; e questo principio di unità dee coordinar i mezzi esterni con un principio interno giacchè la società è armonia di intelligenze (302); dee dunque essere intelligente, e comunicarsi alle intelligenze, e comunicarsi in modo da imprimere a tutte un moto concorde nell'uso dei mezzi.

425. Or gli esseri intelligenti non possono essere legati nel giudicare, se non dal vero evidente; nell'operare, se non dal bene infinito. Esiste dunque nella società, in forza della essenza medesima di società, un principio intelligente che rispetto alle intelligenze associate attribuisce ragionevolmente a certi mezzi una partecipazione del bene infinito, connettendoli necessariamente col conseguimento di esso; il che è ciò che chiamiamo *obbligare* (101); esiste per conseguente una autorità, giacchè *autorità* è il potere di obbligare.

426. Riducasi a poche parole la dimostrazione. I mem-
TAPP. Vol. II. 2

bri di una società riuniti per l'intento di un fine comune da ottenersi con mezzi vari son dotati di intelligenza e di libertà (302) epperò possono fra questi mezzi scegliere variamente (70, 100). Or la varietà nell'adoprar i mezzi toglierebbe la cospirazione sociale (305, 306) *essenza della società*; è dunque necessario alla essenza della società un principio intelligente coordinatore delle intelligenze associate, e capace di legarne la tendenza ossia la volontà. Questa capacità di legare le libere volontà è ciò che dicesi autorità (346); è dunque la autorità un principio *essenziale* della società.

427. Avvertite però che io nè ho dimostrato nè ho voluto dimostrare finora dove debba risiedere questa autorità; posi in chiaro soltanto dover ella trovarsi in un *principio intelligente*, poichè dee reggere secondo ragione. Or principio intelligente è un sol uomo, principio intelligente sono molti uomini, principio intelligente sarebbe anche qualsivoglia intelligenza all'uomo superiore se coll'uomo si trovasse in relazione, e molto più la intelligenza suprema quando si degna comunicarglisi. È dunque nella essenza della società umana che ella debba essere governata o direttamente dalla autorità divina, o, *subordinatamente a quella*, dalla autorità di una o più intelligenze create.

428. *Subordinatamente a quella* io dissi; imperocchè, rammentiamolo, ogni obbligazione positiva non ha forza se non dalla obbligazione naturale (114); or la obbligazione naturale è un effetto della ordinazione, colla quale Iddio conobbe colla sua sapienza la connessione di certi effetti con certe cause per esempio della sanità colla sobrietà, della felicità dei figli colla loro obbedienza, della armonia sociale colla dipendenza da una autorità ec. e ne impose il dovere coll'atto di sua volontà. La naturale obbligazione dipende dunque dalla divina Intelligenza e volontà, epperò dalla divina Intelligenza e volontà deriva del pari ogni obbligazione positiva. Or l'*autorità* è il dritto di *obbligare* le altrui volontà (346); dunque ogni autorità è subordinata alla divina volontà e alla suprema Intelligenza da cui ella muove. Onde quando l'Apostolo intima ai fedeli = *non è potere se non da Dio*, = quando la sapienza eterna per bocca del Re savio attribuiva a sè l'essere principio della autorità di ogni principe (*) pubblicavano con semplicità una profonda teoria filosofica, che racchiude le idee le più metafisiche intorno

(*) *Non est potestas nisi a Deo — per me reges regnant.*

al vero principio di ogni obbligazione, e che acquisterà viemaggior forza da ciò che direm poscia intorno all'elemento concreto della società e della autorità (503).

429. Intanto ci sembra aver posto in piena evidenza l'autorità essere nella società ciò che è l'anima nel vivente, ciò che la forza nel corpo, cioè un intrinseco essenzial principio di unità di moto di conservazione; principio *intrinseco*, io dissi, per distinguerlo dal *fine* che ne è il principio *estrinseco*; principio *essenziale* perchè dà l'essere alla società. Or siccome le cose non possono esistere senza gli intrinsechi loro principi essenziali; chiaro apparisce che non può esistere società se non esista nell'atto stesso autorità da cui ella si formi, anzi (mi si permetta il vocabolo) si *informi*; che l'autorità spunta colla società, e che i filosofi nel separare la autorità dalla società e farla nascere da questa hanno commesso rispetto al corpo morale quello stesso errore di chi fa nascere dalle molecole componenti la forza del corpo materiale, dall'organismo materiale la vitalità.

430. Il dotto e profondo Gerdil dimostra col fatto (*) questa verità che a noi venne or ora manifestata dal raziocinio. Fate, dice egli, che sbattuti da una tempesta approdino alcuni naufraghi a spiaggia deserta; che uno di loro prepotente e torbido vada travagliando i compagni di sua sventura. Negherete voi agli altri il dritto non solo di difender ciascuno se stesso, ma di resistere uniti al comun nemico, e di soccorrersi scambievolmente? e se l'opera di qualcuno di essi fosse alla comun salvezza strettamente necessaria, non avran dritto gli altri di obbligarlo a prestarla? = Avranno tal dritto risponderà forse taluno, dal dritto di conservazione individuale ma non dall'essere in società = Ma se questo dritto obbliga esseri intelligenti a *concorrere per un fine comune*, egli è evidentemente un dritto sociale (307). E se gli avversari concedono la esistenza di tal dritto anteriormente a qualsivoglia patto, essi formano ciò che altrove si disse (319) esistere società ovunque è unione d'uomini, esistere autorità ovunque è società.

431. Non negherem per altro che dal dritto di conservazione individuale come da suo elemento spunta la autorità; come appunto dagli individui aggregati risulta la società. Anzi il citato ch. porporato di qua principalmente deduce la sua dimostrazione. Se l'uomo ha dovere e dritto alla propria perfezione; se di questa è mezzo ef-

(*) Disc. philos. sur l'homme.

ficacissimo anzi necessario la società; egli ha dovere e dritto a conservar la società, come ebbe a formarla. Or questo dritto contemporaneo alla esistenza della società medesima è ciò che chiamasi *autorità*; dunque contemporanea alla società è l'autorità.

432. Queste dottrine dell' egregio filosofo che abbiain compendiatò possono rivelarci l'origine dell' errore con cui il patto sociale ne dice l' *autorità* essere una *somma* di particelle dei giudizi e delle volontà individuali accumulate dai soci a pubblico bene. Se invece di *somma* avessero posto *moltiplica* la espressione sarebbe forse stata più tollerabile, giacchè avrebbe almeno spiegato come la natura della *autorità* sociale è tutt'altra che la natura dei dritti parziali, benchè abbia in questi la sua radice. Spieghiamoci con un esempio materiale. Se talun vi dicesse che una macchina a vapore per esempio è una *somma* di tante ruote, di tante caldaie, di tanta acqua, di tanto carbone ec. ammettereste voi una tal definizione? l' ammettereste se vi dicesse che l' effetto di quella macchina è una *somma* degli effetti di tante ruote di tanto carbone? ec. Certo che no. L' effetto della macchina risulta dalla *combinazione* dei suoi elementi, non dalla natura di questi, benchè la presupponga. Così dunque l' idea di *autorità* nasce dalla idea di *società* di cui ella è il principio vitale, non dalla idea di *individui* benchè li presupponga come elementi sociali. Non vi sarebbe *autorità* senza dritti individuali; ma i dritti individuali e la loro somma non sono autorità. Pure siccome la autorità li presuppone, i filosofi più materiali possono essere compatiti se confusero, qui come altrove, la somma degli elementi colla sostanza che di loro vien composta per opera delle forze animatrici. Essi *analizzarono*; e siccome nella analisi la *composizione* vien *decomposta* e la *forza* svanisce, null' altro rinvennero nel terminare la chimica loro operazione se non elementi individuali.

433. Domanderebbero essi forse leggendomi, come sono usi in simili circostanze, che cosa è codesto principio animatore se non è la somma dei dritti individuali; appunto come il fisiologo organista domanda all' animista che cosa è *vitalità* se non è un composto di forze fisiche e chimiche? Ed io risponderei con risposta analoga a quella degli animisti (*) i quali invocando il fatto e mostrandolo sproporzionato alle forze e fisiche e chimiche ne inferiscono la esistenza di un principio iper-mecanico.

(*) Bérard : doctrine des rapports ec. § CXXVIII e altrove.

Non ammettete voi, direi loro, che può la società molte cose che non può l'individuo? dove è nell'individuo, per tacer del rimanente, il dritto terribile di morte? egli che non ha dritto sulla propria (272 seg.) donde trasse e come donò dritto sulla vita e propria e altrui? So che molti degli oppositori tratti dalla inesorabil logica negarono il sentir comune, e ricusarono alla società i dritti che non competono all'individuo, epperò anche la spada di Temide, per non disdirsi del principio adottato. Ma questo egli è (mi si perdoni se esprimo la verità senza palliarne la durezza) questo è perdere il senso comune per non perdere la logica. Se un dei due dovesse distruggersi saria meno male perdere la seconda che il primo; noi ci sforzeremo per altro di non perdere nè l'un nè l'altra, e riserbandoci a render ragione altra volta di questo comun sentire del genere umano, lo assumiamo frattanto come un fatto veridico e ne deduciamo esistere nella società un principio morale di dritto superiore a tutti i dritti individuali, e questo, rispondiamo al quesito, questo è ciò che dicesi *autorità*. L'autorità è dunque causa dei poteri sociali, come il dritto in genere è causa degli individuali; volete sapere che cosa è *autorità*? ditemi che cosa è *dritto*; e se questo dritto, questo *ente-morale*, privo di ogni immagine materiale, pure voi lo ricevete di man di natura, perchè come vedremmo spunta necessariamente dai primi principi morali, e rende ragione della società fra uguali: ammettete di grazia anche l'*autorità* come risultamento dei principi istessi e ragione dell'ordine sociale fra disuguali.

434. Dopo avere liberata la nozione di autorità dal predominio dell'elemento moltiplice e materiale è mestieri esaminar eziandio la sentenza ove si fa predominar l'opposto; giacchè, ricordiamoci, tutta la scienza dell'uomo cammina fra i due opposti scogli del materialismo *puro* o come suol dirsi, idealismo. Se certi filosofi credettero trovar la ragione di autorità di un aggregato dei dritti privati della moltitudine, altri parvero separarvela onninamente e trovarne tutta la ragione nel solo sovrano, cioè nel principio di unità confondendo le autorità colla padronanza, la dipendenza colla servitù. La genesi della autorità che abbian dedotta dalla natura stessa di società, distingue assolutamente la relazione di *suddito a superiore* dalla relazione di *servo a padrone*; e assegna così un mezzo ragionevole fra la adulazione o la ribellione. Vediamolo.

435. Che cosa è *servo*? che cosa è *padrone*? *Scrivere*

significa nel linguaggio volgare adoprarsi in altrui prò ; epperò la *servitù* può nell' individuo aver molti gradi secondo che un essere trovasi più o meno ordinato a bene di un altro ossia più o men *servo* , ma la *servitù* è essenzialmente l' adoprarsi in bene altrui. Le creature materiali sono dunque riguardo all' uomo nel grado massimo della *servitù* ; le creature intelligenti possono parteciparne più o meno , secondo la maggior o minore quantità che dell' esser loro *debbono* adoperare in prò d' altrui. Il *dritto* relativo a questo *dovere* porta noine di *padronanza* , ed è capace esso pure di vari gradi , secondo che o tutto l' essere , o parte soltanto e dell' essere e dell' operare del servo è ordinato a bene del padrone (*). Paragoniamo con questo dritto la autorità. *Autorità* quale dalla natura dell' esser sociale fu per noi derivata , che cosa è ? il dritto di muovere gli individui al bene sociale ; e il dovere relativo a tal dritto è *dipendenza* , o più propriamente *obbedienza* di suddito , ed obbliga a tendere al bene sociale sotto gli indirizzi della autorità (**). Comandano dunque e il superiore e il padrone ; ma questi pretende , e ragionevolmente , il ben proprio (LIV) quegli il ben sociale. Potranno amendue queste relazioni concentrarsi in un solo individuo , ma non potranno confondersi mai : un suddito che entra a servizio del suo principe sia per iscudiere o segretario o cocchiere o checchè altro ei si voglia , ad ogni modo egli è servo ; ed ha contratto col principe una tutt' altra relazione di quella che dianzi avea ; prima dovea obbedire per vantaggio della società , epperò di se medesimo in quanto

(*) Notate qui come è filosofica la dottrina di quel bel testo notissimo = *Servire Deo regnare est.* = L' uomo è essenzialmente *servo* al suo Creatore , giacchè questi a sé solo poteva ordinarlo creandolo. Frattanto però l' uomo che *serve* al suo Creatore tende *al suo* proprio bene : dunque opera come padrone. Questa padronanza la esercita colla ragione piegando al proprio bene e la libera volontà e il non libero corpo : la ragione è dunque sulla volontà reina , sul corpo padrona. Serve l' uomo dunque al suo Signore , ma servendo regna e comanda.

(**) Esprime colla solita sua vivacità e popolarità questo vero il ch C. de Maistre : = Si è disputato molte volte se sia il sovrano pel popolo o il popolo pel sovrano. A me pare che potrebbe disputarsi con ugual dritto se in un orologio la molla sia pel tamburo o il tamburo per la molla. Né l' un nè l' altro : ma e molla e tamburo e spirale e quadrante cc. tutto e per segnar le ore. (Du Pape T. 1, L. 2, ch. 1).

era membro della società, ora deve obbedire per vantaggio del principe da cui riceve stipendio.

436. Dal che si fa chiaro con quanta avvedutezza usar si debbano certi aforismi verissimi di sociale onestà, i quali se non si riferiscano al vero loro soggetto divengono esagerazioni al buon senso intollerabili. Così per esempio quante volte sogliam dire che il sovrano è pel bene dei sudditi! verità incontrastabile se per sovrano intendasi il sacro carattere di autorità; ma applicatelo alla persona in concreto, voi priverete il sovrano di ogni esistenza umana, e lo ridurrete (e ne abbiám vedute a di nostri molte pruove di fatto) a non potere nè viaggiare, nè maritarsi, nè negoziare ec. se non per bene altrui; il che è la vera condizione del servo, ed esige in un uomo di mondo una virtù sovrumana a cui stentatamente arriva il religioso, imitatore perfetto di lui che, Re dei Re, assunse fra noi la persona di servo (*). Rechiamo un esempio in senso opposto: quante volte diciamo tutto doversi dal suddito al sovrano! e diciamo verissimo se per sovrano intendasi il carattere e l'ufficio. Ma quanto agevolmente potrebbe l'adulazione abusare tal verità per ridurre la condizione di suddito a quella di servo! Ognun vede di quanta importanza riescano in pratica certe distinzioni un po' sottili, ma in realtà manifestate dalla natura stessa anche ai più rozzi.

437. Facciamo ora una riflessione importante. Se l'autorità è il principio dell'esistenza sociale, ella è dunque nella astratta sua natura essenzialmente benefica; e l'abusarne che uom fa talora è contrario alla indole sua naturale. Ma se ella fa il bene della società ella ama naturalmente la società, e ne è come benefica naturalmente riamata. Il vincolo dunque che lega naturalmente il suddito al superiore legittimo, è vincolo di amore, che nasce dalla essenza stessa di lor relazione. Non dee dunque vituperarsi col titolo di *adulazione* di *servaggia* di *avvilimento* ec. quel senso di riverenza e di affetto che spinge universalmente i sudditi a voler piacere, anzi a sacrificarsi ai superiori. Basterebbe a giustificarlo la spontaneità e la universalità di tale istinto, che si fa sentire anche a quegli stessi i cui pregiudizi dovriano abolirne ogni principio; si fa sentire anche verso Sovrani la cui condotta potrebbe ispirar sensi del tutto opposti (LV). Una mente vana e superficiale attribuirà sempre ciecamente ad *interesse* a *codardia* e *adulazione* tutti codesti

(*) In medio vestrum sum sicut qui ministrat.

sensi poichè nulla è più agevole che declamar filippiche, e muover l' odio; ma un filosofo che studia la natura nel fatto separando la lega dei vizi umani dal metallo sincero dei naturali istinti, ravviserà nella *Maestà* del trono qualche cosa più che un semplice error popolare. E la nostra teoria in cui trovasi spiegato da necessaria illazione un fatto sì costante di natura acquisterà agli occhi di lui nuova certezza vedendo che dai principi esposti scorrono sì naturali e in un sì *reali* le conseguenze.

438. All' opposto quanto apparisce non dico sol funesta ma falsa la dottrina dello Spedalieri quando ci propone (*) il popolo e il sovrano quasi due *potenze nemiche* accanite a rapirsi scambievolmente i beni e il potere. Potrà ciò accader qualche volta; ma in tal caso l' odio che si nutre da un popolo verso *qualche* sovrano è sempre appoggiato su vizi personali, non mai sull' essere egli il *sovrano*, se non quando le false dottrine hanno alterata la sincerità dell' istinto natlo. L' odio dunque o non è, o, se è, egli è puro accidente; la vera relazione fra *autorità e sudditi* è naturalmente amor reciproco; l' applicazione concreta ce ne darà poi nuove dimostrazioni.

439. Determinata la nozione e l' origine della società in generale dobbiamo ormai scendere dall' astratto a cui ci condusse l' analisi del fatto che esprimesi col vocabolo *società*, al concreto che nel medesimo fatto vedemmo comprendersi (320 seg.). Ella è questa la via consueta della analisi naturale, come insegna la logica: la prima apprensione presenta l' oggetto in tutta la sua estensione, ma in maniera confusa; la mente poi per la natia sua propensione al *vero* (il quale non è *logicamente* (**)) se non nel giudizio) analizza il suo oggetto e ne astrae l' attributo e il soggetto; finalmente li riunisce colla sintesi affermando, o li separa negando, e così ritorna al concreto, ma con idea distinta e chiara dell' obbietto appreso. Quest' ultima operazione dobbiamo or noi intraprendere; ma pria di incominciarla riepiloghiamo brevemente le idee già sviluppate.

440. Il fatto *società* considerato nella massima generalità ci presentò per oggetto *esseri-intelligenti* e la *società umana* uomini vale a dire composti di intelligenza e di senso; il *con-spirare ad un fine* è l' attributo che dà a questo oggetto l' *essere-sociale* (304). La libertà, proprietà

(*) Dr. dell' U. I. 1, c. 20, § 16.

(**) V. P. Romano: Scienza dell' uomo interiore. T. 1, § 47.

essenziale di una intelligenza che vuole qualcuno dei molti mezzi, rende gl'individui capaci di prendere varie direzioni per giugnere al loro intento; non vi sarebbe dunque fra loro concordia se un principio di unità non riunisse le intelligenze nel giudicare, le volontà nello scegliere; questo principe che dee legare e menti e volontà, dee connettere evidentemente col fine necessario i mezzi, il che si dice *obbligare* (101 3°); il potere di obbligare si dice *autorità*. Dunque l'*autorità* è quella che fa *cospirare ad un fine*, vale a dire che dà ai molti individui l'unità ossia *essere-sociale*.

441. I due principi essenziali della *società* sono dunque 1° *molte intelligenze*, materia onde ella si compone. 2° *Una autorità* forza animatrice da cui quelle vengono atteggiare ad essere società. Questi due principi son quelli che dir si sogliono dai pubblicisti le *persone-sociali*; e poichè sono essenziali alla società, egli è chiaro che a comporla non solo son necessari entrambi, ma inoltre richiedesi il loro congiungimento in un solo essere (LVI) il quale congiungimento di esseri intelligenti nasce naturalmente da reciproco amore (437). Ecco in sostanza quanto abbiain trovato finora nell'analisi dello astratto elemento sociale; passiamo al concreto.

CAPO VI.

Della società in concreto; sua natura, sua origine.

SOMMARIO.

442. Natura della società particolare - se ne inferisce la sua origine - ogni società particolare dipende da cause anteriori - necessità di tal dipendenza - da cause anteriori nascono associazioni or necessarie ora libere - naturali e complete o accidentali e parziali - domestiche o pubbliche. - Società *onesta* o *rea* - la società *rea* tende a distruggere la società universale - il bene della particolare non deve opporsi alla universale. - Vera nozione del bene delle società particolari: si distingue l'utile dall'onesto - quindi due specie di felicità multiple - principj per giudicarne rettamente: unità ed efficacia e unità di fine: unità di autorità - unità di dipendenza, ossia armonia - efficacia sociale. - Spirito pubblico - legislazione economica - prima idea dall'*incivilimento*: errori volgari - secondo le qualità dei mezzi: società temporali spirituali militari - secondo la quantità dei mezzi: società uguale o disuguale. - Epilogo. Varie specie di società particolari. - Origine della società. Fatto. Nacque col matrimonio - il raziocinio la comprova - dalla domestica nacque la politica.

442. Che intendiam noi quando parliamo della società in concreto? Mostriamo altra volta (319) ogni fortunato

incontro d' uomini trovar già formata per man di natura la società; or questo incontrarsi senza intento di convivere è bensì sottoposto alle leggi della universale società già formata per man di natura; poichè ogni uomo dee cospirar cogli altri nel tendere al fine universale del genere umano; ma non può dirsi un *formar società*. Quando diverrà l' uomo autore, fondatore di qualche società? quando ad ottenere il bene si uniranno alcuni uomini, coll' intento di convivere a tal fine ed usare un qualche mezzo determinato. Così i letterati formano accademie per trovar il bene per mezzo dello studio in comune, i negozianti società di commercio sperando il bene, per mezzo di un lucro comune, i coniugi l' union maritale cercando il bene per mezzo dell' aiuto scambievolmente e della propagazione della prole. In questi e simili casi essendo un *bene particolare* il principio di unità sociale, anche la società diviene *particolare*, giacchè come altrove abbiain osservato (304) dal fine vien determinata l' *unità sociale* e proporzionale alla unità è l' essere (V). Principio dunque delle società particolari è la determinazione d' un qualche mezzo per conseguir il bene ossia il fine universale (26) e quel mezzo da cui ricevono gli associati impulso all' unirsi diviene il bene ossia *fine immediato* e particolare di lor società, e ne stabilisce il proprio carattere, ossia la specie. Imperocchè dovendo ogni tendenza ed ogni operare determinarsi dall' obbietto ossia fine a cui tende (23 seg.), l' associazione formata dall' intento ossia dalla *tendenza* ad un qualche scopo non può ricevere il proprio suo carattere se non da questo medesimo scopo. E così infatti si specificano nel linguaggio volgare e si distinguono le particolari società: di *lettere*, di *negozio*, di *silarmoniche*, di *scientifiche* ec.

445. Quando dunque si ricerca l' origine della società in concreto si viene in ultima analisi a ricercare quali sieno quegli intenti per cui gli uomini fra loro si uniscono: il qual problema sembrar potrebbe anzi storico che filosofico. Pure non potendo l' uomo oprare se non entro i termini dalla natura a lui prefissi, ben può l' investigatore della natura ritrovare nelle leggi generali, [dalle quali l' uomo dipende, certi caratteri a cui tutte ridurre si debbano le società particolari, secondo il carattere dei beni a cui aspirano, e secondo il modo vario con cui vi aspirano.

444. E il primo carattere che sboccia fuori dalla natura anzi dai primi rudimenti della natura umana è che *ogni associazione particolare è un effetto* (giacchè l' uomo è

un essere contingente) epperò ella *ha la sua causa* dalla quale ella debbe essere dipendente. Si ponderi, di grazia, attentamente questa importantissima conseguenza sì semplice ed evidente, eppure, chi l'crederebbe? si trasandata da molti pubblicisti (LVII). Si: poichè l'uomo è un essere contingente, ogni momento di sua esistenza presuppone una causa da cui ha qualche dipendenza or essenziale or accidentale. Vero è che l'uomo è libero; ma la libertà umana non è tale che sottragga l'individuo da grandi influenze di esterne cagioni anche nell'oprar suo morale.

445. Molto più poi vi va soggetta la società; imperocchè, essendo natura l'ordinaria motrice del tutto nell'universo le aberrazioni dalla natura non sono mai nel maggior numero degli individui; anzi la più certa norma a conoscere se son naturali certi effetti è appunto il vedere se si ravvisano nel più degli individui di quella specie. Ogni *collezione* di individui dovrà dunque camminar di ordinario sulle orme della natura, ancorchè in ogni collezione vi sia qualche mostro, anzi ciascun individuo abbia una qualche mostruosità. Le società vanno dunque soggette assai più che gli individui a certe leggi costanti; epperò dipendono assai più degli individui da cause anche esterne. Una applicazione ordinaria di tale verità si fa quotidianamente così riguardo al fisico come al morale nelle statistiche dei nati, dei morti, degli infermi, dei carcerati, dei delitti ec.; e su tali statistiche quanti stabilimenti si appoggiano di sociale provvedimento! Oserrebbe alcuno annunziar con tanta sicurezza il numero dei delitti di un individuo, o l'epoca di sua morte, come si assegna il numero dei delitti che in un anno andranno sotto processo in un tribunale, o dei morti che andranno sotterra ad un campo-santo? Sia dunque ammessa come prima legge della formazione di società particolari che *ogni società è un risultamento di fatti anteriori*.

446. Or questi fatti possono riguardare o l'*origine* della particolar società, o il *fine* a cui ella tende, o i *mezzi* con cui vi tende. Considerati come *origine* della particolar società, questi fatti, anteriori, almen logicamente all'associazione degli individui, possono stabilir fra di loro delle relazioni or necessarie ora libere. Così, per esempio, necessaria è la relazione di un figlio col padre di un vinto col vincitore, giacchè non fu libero al figlio il trovarsi in società col padre, nè al vinto il trovarsi col vincitore; all'opposto è libero allo sposo l'associarsi colla sposa, al religioso l'entrare in religio-

ne. La particolare società può dunque essere o necessaria o libera; e frutto sol dello spirito sistematico è il principio adottato dal Burlamacchi dallo Spedalieri (*) ed altrettali autori, che l'associazione dell'uomo per essere naturale e legittima debba essere a lui volontaria. Qual società è più naturale, e quale è men volontaria della società di un figlio col padre? Vi sono dunque delle società ove la volontà è legata dal dovere, ve ne sono altre ove il dovere vien formato dalla volontà: quelle son *necessarie* queste *libere*. Vero è che esse debbono poi tutte essere dalla volontà abbracciate; anzi, più efficacemente le necessarie poichè nascono dal dovere; ma questo non fa che elle debbano dirsi parto della volontà, mentre anzi la volontà è necessitata moralmente dal dovere (96 seg.). E qui forse starà l'equivoco da cui quegli autori furono ingannati: vedendo la impossibilità di associar uomini senza legarne le volontà credettero che dall'assenso loro dipenda *sempre* la loro obbligazione, mentre all'opposto dalla obbligazione dipende moltissime volte l'assenso; essi cedono colla volontà *perchè* sono associati, non sono associati *perchè* cedono colla volontà.

447. Ma è importante di avvertire che, o libera o necessaria che ella sia, la società può ridursi al concreto o coll'intento adeguato della natural socievolezza da noi per l'addietro considerata (319, seg.) o con qualche particolare intento che secondi bensì, ma non compiutamente adequi l'intento della natural socievolezza, che è cospirare pienamente al fine universale dell'uomo, la felicità. Diremo *naturale* o *totale* la prima, giacchè essendo il fine carattere specifico di ogni tendenza e di ogni società quella che abbraccia *totalmente* il fine *naturale* prende per così dire da se stessa il titolo di *naturale* e *completa*; l'altra si dirà *accidentale* e *parziale* per ragioni contrarie (**). Però la società d'un figlio col padre, siccome, formata immediatamente per mano di natura, non può non abbracciarne adeguatamente l'intento, sarà società *completa*: *completa* parimente sarà la società del vinto col vincitore se quegli venga a formare con questo una sola famiglia, un solo popolo; all'opposto se ne divenga soltanto o alleato o tributario ec. non associandosi il vinto col vincitore nè nel fine parti-

(*) V. Spedal. Dr. dell'uomo l. 1, c. 12, § 3. Burlam. Drit. pol. l. 1, c. 6, § 4

(**) Per evitare gli equivoci useremo piuttosto la voce *completa* che l'altra *naturale*, la quale potrebbe aver altri sensi.

colare nè nei mezzi per conseguirlo, la società sarà *parziale e accidentale*. *Accidentali* parimente saranno le associazioni mercantili, letterarie, assicurative, geniali ec: poichè abbracciano solo alcuni mezzi limitati come loro scopo totale.

448. La società *completa* può, per ottenere adeguatamente il suo fine, congiungersi a continua convivenza domestica, o a relazione continua sì ma esterna. Imperocchè il bisogno di sussidio affine di ottenere la propria felicità non si fa nè da tutti nè verso tutti sempre sperimentare ugualmente; pochi sono, a dir vero, quegli uomini superiori cui non preme talora bisogno dell'altrui sussidio ma basta a vivere quotidianamente e sicuri e lieti il convitto di pochi affezionati con cui si dividano e i pesi del sostentamento, e le pene o godimenti dell'animo, e le sollecitudini della mutua sicurezza. Ma questi pochi, bastevoli al conversar famigliare son eglino del pari bastevoli in ogni necessità? L'immenso sviluppo con cui l'uomo ingrandisce del continuo e pensieri e desiderî fa sì che necessario gli divenga a poco a poco il disporre di forze immensamente superiori alle individuali; le scienze, le arti, il commercio, la guerra ec. richiedono ingegni e braccia innumerevoli che ne abbraccino coll'unirsi, giacchè ciascun da sè nol potrebbe, la sterminata estensione. Ma non per questo è mestieri aumentare il numero delle relazioni usuali: una o due volte fra l'anno si sentirà il bisogno di provvedersi le derrate di alimento o di vestito, una o due volte in vita il bisogno di istruzione o di difesa armata ec. Ecco dunque due specie di relazioni sociali complete l'una ristretta di numero ma quotidiana, ma continua; l'altra sterminata nel numero ma rara ed interrotta. Bisogni pochi ma continui formano la prima che chiameremo *domestica*; bisogni molti ma rari sono il fatto onde ha origine la seconda che diremo *pubblica* o *politica*.

449. Dal fine parimente nasce che alcune società sieno *oneste* altre sieno *ree*; imperocchè l'uomo che abbraccia un mezzo per giungere alla somma sua felicità, può sceglierlo o sotto la guida di ragione, o contro i suoi dettati; è dettato della ragione che ogni intento sociale (mezzo di giugnere alla somma felicità) debba esser atto ad ottenerla. Questa attitudine ossia *convenienza*, che fra enti morali porta nome di *onestà* (18), forma dunque un essenzial carattere di ogni associazione; giacchè ogni società o sarà formata con intento retto (124), e sarà *onesta*, o con intento non retto e sarà *rea*. L'*onestà* si ado-

pra a conseguire un intento atto a guidarla all'ultima sua felicità; ella possiede dunque l'unica vera felicità che può ottenersi qui in terra (36, seg.) coscienza della propria rettitudine ordine del proprio operare, speranza di eterna felicità.

450. La società *rea* si adopra a conseguir un intento atto a privarla della ultima sua felicità; ella è dunque una guerra contro la società universale (319) e ciascuno degli individui associati a tal guerra, guerreggia nel tempo stesso contro la propria coscienza e contro i propri interessi. Or non può essere lecito mai il guerreggiare contro la propria coscienza e contro tutto il genere umano, e rovinar in tal guisa i propri interessi; niuna società può dunque mai stabilire o intento o leggi contrarie all'onesto, e niun individuo viene da tale intento o da tai leggi obbligato, ancorchè vi si fosse con qual si voglia vincolo di parola di promessa di giuramento solennemente astretto.

451. Errano in tal materia stranamente, non dico solo quegli sventurati che contraggono in illecite conventicole legami iniqui, ma coloro eziandio che, scambiando per impeto di fantastico patriottismo il vero bene col falso, tentano, come essi dicono, *in favor della patria* irragionevoli imprese di avanzamenti di conquiste ec. Tal era il patriottismo di Temistocle quando proponea di incendiare le navi degli alleati, e ne ebbe da Aristide sì degno e pubblico rimprovero; tale la lusinga di quei ribelli italiani che, postosi in capo la felicità di Italia consistere nell'essere un regno solo, cominciavano, veri Esonidi, a straziarla con guerra e civile e straniera per trarla poi dal macello tutto un pezzo; tale è generalmente quello delle barbare nazioni, tale quello di certi popoli anche inciviliti che sembrano porre ogni lor vanto non nel crescere la propria, ma nel deprimere la grandezza degli altri; quasi non fossero questi parte ancor essi della universal società umana.

452. Ma a meglio chiarir questo punto è mestie i scervere da ogni equivoco la idea di *bene* e di *male* sociale, considerandolo relativamente alla società particolare. Ricordiamo ciò che altrove è detto: il *bene*, ossia la perfezione dell'individuo potersi misurare sotto due aspetti, o paragonandolo al prossimo o paragonandolo all'ultimo fine a cui tende (13, seg.); si comprenderà tosto anche il bene sociale potersi riguardare sotto doppio aspetto; secondo le due tendenze fra loro subordinate da cui vien mossa la società particolare. Ella tende al fine

suo proprio (per esempio la mercantile al guadagno) *ma* vi tende *per* giungere a felicità vera illimitata (36); può dunque appellar bene il *guadagno*, bene la *felicità*. *Ma* il primo è bene *utile*, il secondo è bene *finale* ossia *convenevole per sè* (18). Dal secondo riceve il primo la ragione di *bene* (21); talchè se da lui si divide, ne perde ogni pregio, e divien vero male malgrado quella apparenza lusinghiera che ei serba di bene.

453. Che se due sono le specie di bene a cui tende la società particolare, due esser debbono le specie di sua felicità, altro non essendo felicità se non il possedimento del bene (28). Ed ecco la ragione degli svariati giudizi con cui vien riguardata la sociale felicità dalle varie teste degli uomini; perciocchè ogni finale obbietto potendo sotto tre aspetti presentarsi, 1° nei *mezzi* con cui vi si corre, 2° nell' *atto* con cui si afferra, 3° nel *diletto* con cui vi si riposa (17); il doppio fine *generale* e *particolare* si suddivide in sei specie di *beni* epperò di *felicità*. Fra i savî politici dunque l'uno giudicherà *felice* una società (*) perchè vi è *onestà*; un altro perchè questa onestà è consolidata dai *mezzi*, come leggi polizia consuetudini ec.; un terzo perchè è accompagnata dagli *onesti godimenti* della socievolezza della industria delle scienze ec. Ma se questa medesima società si riguardi non in ragione del ben precipuo dell'uomo (20), ma in ragione del ben *particolare* che le dà forma di *particolar* società (sia per esempio il *guadagno*) potrà quella società *mercantile*, benchè onesta, venir da un negoziante chiamata infelice perchè poco vi si lucra (*fine*), perchè non ammette certi contratti usurari (*mezzi*), perchè si vuol molta fatica (*godimento*). Di più: ciascun *mezzo* può divenir *fine* e i *mezzi* sono innumerevoli; ecco *fini* innumerevoli, epperò innumerevoli *beni* (16) innumerevoli *felicità* che possono attribuirsi a lode di qualche particolare società o negarsi a suo biasimo secondo il vario affetto e il vario opinar degli uomini.

454. Per accertare fra sì svariate sentenze il giudizio, rammentiamoci qual è, considerato nel suo più nobile e generale aspetto, il bene sociale. Il bene sociale consiste nella *unità*, e nella *efficacia*; il primo principio di

(*) Notate che non parlo qui piuttosto di una che di un'altra società: sia domestica o pubblica, sia libera o necessaria, sia militare o pacifica cc. sempre può considerarsi o in ordine al fine ultimo al sommo bene, o in ordine al fine particolare al bene secondario, per cui ella è società *particolare*.

unità è il *fine*; dunque quando sarà più semplice il *fine*, tanto sarà più *una* epperò più perfetta e felice la società.

455. La semplicità del *fine-sociale* dipende nella società particolare dalla perfetta subordinazione del *particolare*, che è mezzo (442) al *generale* che solo può dirsi vero *fine* (14 seg.); poichè se manchi tal subordinazione la società avrà due, non un *fine* solo: uno prefissole dalla natura (20), l'altro eletto per volontà. Le mancherà dunque il *primo* principio di unità, vale a dire dell'*essere* sociale. Or quando questo manca vi può più essere *efficacia*? Concludo che una società particolare non può aver *felicità* e *bene* verace se non subordina all'onestà tutti gli intenti particolari.

Ma il *fine* è principio soltanto estrinseco benchè primitivo della autorità sociale; il principio intrinseco è la *autorità*; dunque quanto l'autorità sarà in sè più semplice, e coll'altra persona-sociale più strettamente congiunta (441), tanto maggiore sarà la unità epperò la perfezione la felicità sociale.

456. Ma in quale specie di individui dee trovarsi questa unità? in individui composti di menti di volontà di corpo; dunque quanto sarà più uniforme il pensare il volere l'operare degli individui tanto sarà maggiore la unità perfezione felicità della società particolare. Questa uniformità consiste nella consonanza di tutti col principio di unità; dunque quanto più l'autorità andrà prendendo le forme che dal doppio *fine* sociale in lei derivano; e quanto più gli individui si investiranno, nella mente, nella volontà, nelle opere, delle forme che la autorità in essi trasfonde; tanto sarà più perfetta l'unità sociale. Perfezione di dipendenza degli individui dalla autorità, di questa dall'ordine finale: ecco un terzo elemento di unità perfetta.

457. Come l'unità è principio di perfezione dell'*essere* sociale, così la *efficacia* è principio di perfezione dell'*operare*. Or l'operare donde risulta? Dalle facoltà morali e fisiche del corpo sociale. Dunque quanto queste facoltà saranno meglio sviluppate, tanto sarà la società più perfetta in ragione di *efficacia*: vediamo in poche parole l'applicazione di questo principio.

458. Qual è la *intelligenza* sociale? è ciò che suol chiamarsi lo *spirito* pubblico; se questo sarà *veramente illuminato* opererà con *efficacia*. La perfezione sociale esige dunque *istruzione*, ma appoggiata sul *vero*: la ignoranza farà l'operare debole l'errore lo farà torbido. Qual è la *volontà* sociale? le leggi: una legislazione giusta,

cioè esprimente *dritti veri* dedotti da fatti *reali* (343) renderà l'operare efficace; se rappresenta relazioni *immaginarie* e false lo renderà debole. Quali sono le *facoltà fisiche*? Le braccia e la materia su cui lavorano. Braccia robuste, assidue, abili al lavoro; terre ampie e fertili, ecco il principio materiale di perfezione sociale, che dee poi svilupparsi in ogni suo ramo mediante un retto ordine di *pubblica economia*. Datemi con una perfetta unità di fine di autorità di subordinazione, uno sviluppo proporzionale di *spirito pubblico*, di *legislazione retta*, di *saggia economia* voi avrete il *maximum* della *felicità* e però della perfezione sociale. Dissi sviluppo *proporzionale*, e intendo che le proporzioni si serbino sì fra le tre facoltà sociali dovendo esse scambievolmente appoggiarsi; sì fra la società e le sue esterne relazioni or materiali or morali, come epoca territorio nazioni circostanti ec. Ma bastino per ora questi cenni derivati dalle dottrine di già stabilite: spiegarle a lungo sarebbe or prematuro.

459. Dal detto potrà comprendersi come sieno d'ordinario, incomplete e irragionevoli le idee del volgo intorno a ciò che suole appellarsi *incivilimento*, *progresso sociale*; cui taluni ripongono or nella gentilezza dell'usar domestico, or nel lusso del vestire e delle mense, or nelle arti liberali o nelle scienze. Tutte coteste giunte sono comprese nella idea da noi proposta della social perfezione, almeno in quanto sono colla onestà coerenti; ma non ne formano la base, e molto meno il tutto. La perfezione sociale non può consistere *essenzialmente* che nella perfezione della *unità* della *efficacia* con cui a'lo scopo si tende. Quindi nasce spontanea una cotale esterna coltura che è bensì un sintomo di perfezione interna, ma che divien pernicioso e vizioso quando esclusivamente si fomenta; appunto come il porporino delle guance, indizio di sanità, mal si supplisce con belletto e lisci menzogneri (LVIII).

460. Dal principio stabilito che ogni società ha una causa anteriore abbiain veduto spuntare varie specie di società; cioè in ragione della origine società necessarie o libere; in ragione del fine società complete o parziali, domestiche o pubbliche, oneste o ree, incivilite o barbare. Resta che consideriamo la società in ragione dei mezzi che dagli associati vi si contribuiscono. Intraprendiam questa considerazione dalle società libere.

L'uomo composto di corpo e di spirito, non può adoprare se non due specie di mezzi positivi alline di otte-

nere felicità, e sono i *materiali* e gli *spirituali*; ma siccome egli può perdere gli uni e gli altri, una terza classe di mezzi negativi vien costituita da tutto ciò che impedisce la distruzione dei primi. Dunque quando l'uomo entra liberamente in società potrà esservi allettato o dai mezzi materiali di felicità, o dai mezzi spirituali, o da tema di perderli (*). Ecco un nuovo fatto da cui spuntano tre specie di società, che popolano effettivamente la terra, società materiali spirituali militari; le prime a sostentamento del corpo, le seconde a disciplina della mente, le ultime a difesa d'entrambi.

Ma questa triplice suddivisione è ella propria di tutte le associazioni libere? e delle sole associazioni libere? Le associazioni libere ma *complete* volendo adeguatamente il fine naturale dell'uomo la felicità, debbono naturalmente adoprare tutti i mezzi; potrà dunque in esse ravvisarsi più o meno sviluppato l'uno che l'altro mezzo secondo la varia necessità delle circostanze in cui elle sorgono: ma tosto o tardi esse potranno e dovranno poi tutti adoprarli, benchè possano suddividerli nei diversi ordini degli associati. Le società *parziali* o *occidentali* avranno per lo più mira una particolar classe di mezzi, propria del particolare intento con cui si formano.

Altrettanto può dirsi a un dipresso delle società necessarie: o sono esse formate per mano di natura e saranno complete mirando ad impiegare tutti i mezzi pel fine adeguato della umana associazione; o sono stabilite dalla violenza dell'uomo, e non avendo concordia di volontà non useranno mezzi comuni (se non in quanto rimangono sotto la influenza delle universali leggi di natura) intanto che non acquistano una perfetta unità sociale.

461. Abbiain veduto che la società considerata in ragione dei mezzi può essere triplice: ma che cosa abbiain noi considerato in questi mezzi? la lor *qualità*. Converterà darci uno sguardo ancora in ragione della lor *qualità*; imperocchè chi non vede quanto essa debba influire nelle forme sociali? Se i mezzi sono un allettativo all'associarsi, maggiori mezzi renderanno chi li possiede più indipendente, renderanno all'opposto più dipendente chi ne abbiogna. Avremo dunque delle società *uguali* e *disuguali*: nelle prime tutti, *salva sempre la giustizia*, daranno ugualmente la legge; nelle altre si darà la legge a proporzione della maggiore o minore dipendenza.

(*) V. la pref. alle opp; di Romagnosi del prof. Marzucchi, p. ix.

E si darà, notatelo, non per via di *violenza* (benchè anche questa possa talor accadere) ma per dritto di naturale indipendenza giacchè non può veruno a buon dritto pretendere che altri contribuisca con mezzi maggiori senza ritrarne maggiori vantaggi.

462. Prima di passar oltre riepiloghiamo brevemente le dottrine finora stabilite intorno alla natura della società particolare. Ella nasce come abbiain veduto (321 e altrove) dalla combinazione del fatto, elemento concreto, colla legge di società universale elemento astratto. La sua natura dipende dunque da *questa legge combinata col fatto*, epperò potrà essere, secondo la influenza che in tal combinazione il fatto eserciterà

sulla <i>origine</i> della società, associazione necessaria o libera	
sul <i>fine</i>	completa o incompleta
sulla continuità di convivenza	domestica o politica, ossia privata o pubblica.
sul retto ordine al fine	onestà o rea
sulla pienezza di tal rettitudine	inciviltà o barbara
sulla qualità dei mezzi	materiale o spirituale o militare.
sulla loro qualità	uguale o disuguale.

463. Veggiamo ora se col teorema fondamentale che abbiamo stabilito ci riuscirà il risolvere un problema che ha formato per molti dei pubblicisti un nodo gordiano. *Come nacque*, domandarono, *come nacque la società*? gli uni parlavano della società domestica, gli altri della società civile. Mostriamo altrove il loro errore fondamentale; frattanto sciogliamo brevemente il quesito. Se nasce la società tosto che più uomini trovansi uniti stabilmente per cospirare ad un fine, a trovar l'origine della società basta rinvenir il fatto primitivo che dovette unir più uomini stabilmente con un intento. Or la autorità, unico criterio dei fatti, ci informa che la prima unione stabile fu il matrimonio dei due progenitori; l'origine dunque della società è certa per chiunque ammette, almen come storica autorità, il *Genesi*.

464. Ma questa verità storica è ella confermata dal natural raziocinio? Sì ben confermata che, anche indipendentemente dalla storia, il fatto potrebbe quasi sembrar evidente (*), giacchè 1° è fisicamente evidente (che-

(*) Infatti Cicerone, senza gli indizi della sacra storia ci dice *L. 1, de off. 17. Prima societas in ipso conjugio est, proxima in liberis, deinde una domus ec. sequuntur fratrum conjunctiones, post consobrinorum ec.*

chè ne dicano certe antropogonie dei miscredenti che a noi tocca qui di confutare (*)) uomo non nascere se non da uomini; nè niuno; ardisco asseverarlo con tutta franchezza, niuno dei sognatori di genealogie animalesche, ebbe mai il menomo dubbio d'aver per padre o per madre un orang-outang, niuno la menoma speranza di trarre un uomo dall'uovo di una gallina. Dunque ogni uom che nacque ebbe l'essere in una società già formata da coniugi.

2° La società coniugale non presuppone per necessità veruna altra società;

3° Ella soddisfa ai bisogni più urgenti e più continui, primo incitamento a domestica società.

4° Ella è la prima che richieggasi a propagazione dell'uman genere epperò assicurata dalla natura colle attrattive le più gagliarde di vicendevole affetto.

465 La ragione è qui dunque d'accordo colla storia ad assicurarci la vera origine della società domestica. In quanto alla società politica, non possiamo svilupparne l'origine con piena evidenza se prima non assoggettiamo ad analisi più accurata il fatto. Frattanto però i principi da noi stabiliti mostrano ad evidenza che, se non la supponiamo creata da Dio di getto, ella dovette spuntare dalla domestica; imperocchè dovendo ogni società nascere da fatto anteriore (359); e il primo fatto d'onde l'uomo ha l'essere essendo la società domestica; da questa dovè necessariamente nascere la politica. Dal teorema fondamentale possiam dunque dedurre che società primitiva è la coniugale; le altre sono secondarie. Ma questa verità ricevendo la totale ultima evidenza dalla storia, non può dirsi *pura* verità filosofica.

(*) Vegga chi vuole le Elvici del Barruel.

CAPO VII.

Della autorità in concreto.

SOMMARIO

Società concreta esige autorità convivile - il fatto ci mostra ovunque una autorità - diversificata in mille guise - questa varietà suppone un principio variabile. - Legge costante del fatto umano che riduce al concreto l'autorità - si obbedisce più volentieri ai migliori - La autorità tende a concentrarsi nella superiorità rispettiva al fine - anche nelle società non spontanee. - Si risponde ad una difficoltà - anche nelle società violente l'autorità risiede ove è la vera superiorità. - Che è la superiorità di dritto - legge generale dedotta dai principi finor piantati - prova di senso comune - prova dedotta dalla sua utilità. Il forte inclina a ben fare - il debole più portato al male. - Epilogo. - Differenza di nostre teorie dal patto sociale - in qual senso l'autorità possa dirsi nascere dalla società - conciliazione di dottrine apparentemente contraddittorie - la autorità è concreta nella moltitudine, ma non creata da lei. - Conclusione di questo capo e sua necessità.

466. Se la natura stessa di società porta per essenzial conseguenza la coesistenza di una autorità che la forma, egli è chiaro che società in concreto porta per conseguenza autorità in concreto. Il che è sì evidentemente necessario che neppur la società universale degli uomini può da noi considerarsi come esistente in concreto senza che veggasi alla sua testa il divino Legislator supremo il quale promulgando la sua legge le imprime unità di fine di cognizione, di volontà, di movimento (LIX). Però avendo considerato come spunti in concreto la società, dobbiamo, e sempre sulle orme dei fatti, cercare come esista in concreto la autorità, chiamando insieme la ragione a confermare e generalizzare i fatti.

467. Il fatto è notissimo: ogni società che esiste, ha una unità o semplice o collettiva, ovvero come suol dirsi una *persona* o fisica o morale, da cui tutta la moltitudine riceve la legge, vale a dire riceve unità nel giudicare nel volere nell'operare. Questo principio di unità è talmente necessario, e la sua necessità talmente evidente, che non dico i saggi i prudenti, ma le teste le più leggere le più sbadate, pur negli affari i più insignificanti, anzi anche nei divertimenti socievoli riconoscono una autorità determinata senza pur forse avvedersene. Non vi è lite senza avvocato che la regoli, non operai senza fattore, non musica senza chi batte il tempo, non ballo senza chi ordini le figure, non giuoco

ove non sia assegnata la persona a cui tocca o giuocare il pallino, o far le carte ec. Un fatto sì universale è dunque essenziale alla società.

468. Ma in questo fatto universale quanta varietà di accidenti! qui governa uno, là dieci, là cento, là mille; qui per mesi, là per giorni, là per anni, là a vita; qui con pieni poteri, là con poche condizioni, altrove con mille soggezioni... Vi è dunque nel fatto dell'autorità concreta un elemento che non dipende immediatamente dal solo costante uniforme universal principio che sogliam dire *natura*, impulso *essenziale* di ogni essere verso il termine a cui dal Creatore fu destinato. Altrimenti una medesima forma avrebbe per ogni dove la autorità.

469. Questo principio variabile fu il solo elemento che traesse a se il grosso sguardo dell'empirismo; e in un secolo che di analisi parlava molto e sapea poco, in un secolo che credea filosofar sognando, si giudicò aver dato ragione del fenomeno raccontando il romanzo del patto sociale. Ma oggidì gli occhi ancor più ciechi si sono aperti, e il sogno del Ginevrino con qualche avanzo di storica riputazione è sbandito dalla filosofia a spaziare per le regioni poetiche una coi vortici cartesiani colla metempsicosi e con altrettali filosofici vaneggiamenti (*). Io sottoscrivo di buon grado a codesta sentenza; piacemi per altro osservare per un principio di equità che il riconoscere qualche fatto umano nella genesi concreta della autorità non fu erroneo se non in quanto fu esclusivo. Ma se si premetta la necessità della autorità sociale in astratto, il combinarla poi col fatto umano è l'unica via per ottenere del fenomeno sociale una spiegazione completa.

470. Ma qual legge siegue il fatto umano nel ridurre al concreto la autorità sociale? Incominciam la osservazione dalla società libera ove possiamo interrogar l'oracolo dell'intimo senso: voi, dunque chiunque vi siate, che vi associate spontaneamente in un negozio, in una scuola, in un esercito, ditemi: da chi bramate voi che sien diretti gli affari di commercio, dal più abile o dal più incapace? da chi l'insegnamento, dal più dotto o dal più ignorante? da chi le guerre i combattimenti, dal più valente capitano o dal più inetto? La risposta è chiara: cercherete il più valente.

(*) V. ciò che fra poco ne diremo al C. 10, ivi si vedrà che persino di tal romanzo il Romagnosi il Damiron ec.

471. E non è men chiaro il motivo. A qual fine cercate voi una autorità? Affinchè abbracci nell'a sua unità i liberi individui, e ne contenga (339) nella direzione sociale le forze. Ora a stringere a sè tanti individui ad infrenar tante forze a volgerle rettamente è necessaria una superiorità di valore; dunque volendo una autorità voi la volete valente. Vero è che la forza della autorità consiste precipuamente nel dritto, giacchè ella dee *obbligare* le libere e intelligenti volontà. Ma poichè ella obbliga e voi obbedite *per ottener* un intento, egli è evidente che la autorità la bramate capace di condurvi al conseguimento. Or una autorità senza real superiorità è meno atta a condurvi; voi dovete dunque naturalmente bramae che la autorità risieda in chi è superiore realmente di fatto.

472. Ma qual superiorità ricercherete voi nella autorità? la fisica la intellettuale la morale la civile? ec. Spieghiamoci più chiaro: se volete un direttore di un ballo sceglierete voi un valoroso capitano? se un capo di negozio sceglierete un bravo pittore? Egli è chiaro che la superiorità, debbe essere relativa al fine sociale particolare: in una accademia dovrà primeggiar il più dotto, in una famiglia il più saggio e ricco, in un ballo il maestro di danza, in una musica il maestro di cappella, in una società mercantile il più ricco e industrie, e così via via. Onde, legge generale comprovata dal fatto (*) la autorità sociale, sebbene in astratto è un componente della società, epperò è estesa a tutta la società che ella unisce, pure nel concreto ella va *naturalmente* a posare in quegli individui che sono organi per l'intento suo più adatti; in quella guisa che la forza vitale, benchè stesa a tutto il corpo vivente, pure esercita ciascuna delle sue funzioni in quell'organo che a ciascuna è rispettivamente più adatto.

473. Dal che, come voi ben vedete, risulta che la legge osservata nelle società libere dovrà essere propria ugualmente, anzi a più forte ragione, delle società necessarie, quando esse sieno fondate per man di natura; giacchè la natura non pretende ella nella istituzione della autorità quei fini istessi che voi? Dunque come voi ella dee imporre al più debole il dovere di obbedir al più valente, come ne impone la necessità. Se non che il suddito dee sempre sentire all'obbedienza una cotale ri-

(*) Veggalo chi vuole spiegato diffusamente dal ch. C. de Haller Restaurazione della scienza politica t. 1, c. 13 e altrove.

pugnanza di amor privato, cui l' Ordinatore dell' universo non va soggetto; egli dunque ancor più fermamente che voi, vuole collocata la autorità nel più valente.

474. Io ben m' avveggo presentarsi qui di subito una obbiezione di molta apparenza. = Come mai potete voi asserire la superiorità reale esser naturalmente la sede della autorità? e chi non vede molti figli esser di merito superiore al padre da cui deggion dipendere, molte mogli ai mariti, molti soldati ai capitani? ec. = La base di questa difficoltà consiste nel prendere per obbietto della legge naturale l' individuo, mentre ella contempla la specie; = Molti figli, dite, sono superiori ai loro padri —; ma, di grazia, sono eglino superiori *perchè son figli*? Mai no: il figlio ha naturalmente minor prudenza minor esperienza minor ricchezza ec.; dunque il figlio dee ricevere dal padre direzione e legge ec. = Ma i figli A B C ec. sono superiori in prudenza in esperienza ec. ai loro padri; dunque secondo la legge stabilita dovrebbero comandare. = No: la legge naturale non si deduce nè in morale nè in fisica da qualche accidental combinazione, ma dallo stato normale. Si trovano degli storpi cui servono al lavoro i piedi in vece delle mani, degli zoppi cui le mani aiutano a camminare in vece dei piedi; direm noi però che natura non abbia fatto all' uomo

. due gambe e doi

Piedi per camminare, e un par di mani

Per farsi da se stesso i fatti suoi? (*Caporali*)

Niuno sosterrà, cred' io, sì strano paradosso. No: le mani son destinate a lavorare, i piedi a camminare. Or così, dico io, che il Creatore ha fatto il figlio inferiore per obbedire, il padre superiore per comandare, chechè avvenir possa nei casi particolari di un padre inferiore, di un figlio superiore.

Le società violente potranno sembrar una eccezione alla regola fondamentale, giacchè il più forte non ha sempre la *autorità* ossia *superiorità di dritto* benchè abbia il *potere* ossia la superiorità di fatto. Ma se ben si mira questa anomalia è di pura apparenza. In fatti, ditemi: a qual fine è stabilita la autorità? A guidare le menti e le volontà al fine sociale (302). Or qual' è la forza motrice della mente e della volontà? non è il *vero* e il *giusto*? La prima superiorità sociale consiste dunque nella giustizia nel dritto. Dunque un oppressore

ingiusto benchè superiore in forza materiale, non può dirsi assolutamente *superiore* agli oppressi; egli è superiore nell'ordine fisico, ma questi son superiori nell'ordine spirituale. Dunque assolutamente parlando l'oppressore tanto è inferiore all'oppresso quanto il corpo allo spirito. E generalmente parlando dove è il dritto ivi è la forza morale, epperò la maggior superiorità; dunque quando si dice che la autorità tende naturalmente a concentrarsi ove è qualche altra specie di superiorità, si intende parlare di quelle società ove ella non ha ancor sede accertata, ove niuno è ancora entrato in possesso della autorità, che chiamammo *superiorità di dritto*.

477. Concludiamo pur dunque che quando da uno stato anteriore qualunque (444, seg.) formasi o libera o necessaria una qualche società particolare la legge costante di natura ne colloca la superiorità di dritto (autorità) colà ove ella trova superiorità di fatto la più omogenea alla indole ossia al fine particolare di tal società.

478. Quanto profondamente sia radicata codesta legge nel cuor dell'uomo si rileva non solo dal fatto (467) ma ancora da quell'intimo senso di giustizia che chiama agli impieghi i più degni; da quella dispettosa indignazione con cui detestasi la promozione degli indegni; da quel costume sì universale di proporre a concorso gli impieghi, o di eleggere a suffraggi gli impiegati.

479. Quanto poi ella sia soave e provvida è cosa evidente, poichè ella colloca il dritto di comando 1° in chi non ha verun bisogno di far il male, ed è perciò libero dalla maggiore delle tentazioni: 2° in chi la forza di far il bene, essendo agli altri superiore in quello appunto che nell'associarsi essi intendono; 3° in chi è naturalmente portato a far il bene, giacchè, se la esaminiamo senza pregiudizi, vedrem la superiorità sempre *per sè* propensa a beneficare; il dotto ama comunicare i propri pensieri insegnando, il ricco le proprie ricchezze sfoggiando, il potente la propria potenza ai suoi impiegati, il nobile la propria nobiltà ai figli; e se la limitazione di questi beni fa l'uom talora contro il naturale istinto avaro dei suoi tesori, la voce pubblica e l'interno rimorso glie ne fanno rimprovero, e mostrano così qual è il vero impulso della natura ragionevole. Un ricco avaro, un potente oppressore, un nobile che ingiuria ec. sono mostri che si detestano. Chi sono, dice pur bene il ch. C. di Haller, chi sono quei *mozz'orecchi* del foro che smuogliono i lor clienti e li tradiscono? sono forse gli avvocati più capaci e più rinomati? Chi sono i medici che prolungano coi rimedi

le malattie per lucrarvi? son forse i medici più valenti? Chi sono i sovrani che tiranneggiano? non sono forse i più timidi e sospettosi? Sempre, se ben si mira la debolezza invita e stimola al delitto: ruba il povero persuaso dalla fame, morde il letterato invidioso perchè inferiore di merito, tradisce il giocatore coll'inganno quando non sa vincere col valore (*).

480. La indole della *superiorità* è dunque essenzialmente benefica come quella della *autorità*; e se la umana malizia abusa di entrambe non è però men giusta e saggia e soave la legge stabilita dal Creatore che là corra naturalmente il dritto ove sta la superiorità di fatto. Guai a noi, se stanco un bel giorno degli schiamazzi dei declamatori egli accordasse alle loro domande che la autorità cangiasse indole e si collocasse da se stessa in mano dei più deboli e meschini: conosceremmo allora la sazietà di questa legge quando i nostri mali sarebbero non più una violazione della natura, ma un suo istinto, che al germe inesausto della corruzione natia aggiugnerebbe per istraizio della società l'insaziabile avidità del *bisogno*, il livor dell'*invidia*, la tirannia della *debolezza* (**).

481. Concludiamo. La autorità è il principio di unità da cui la società ha l'essere; se la società ha un esser concreto dee dunque essere concreta e visibile la autorità; autorità astratta a governo di società concreta sarebbe così assurda come se dicessimo che un tal uomo determinato è animato *dalla* anima umana in astratto. La natura sua sede quando essa si riduce al concreto è nelle ragioni più sublimi, ove ella va naturalmente a collocarsi, e d'onde ella comparte più agevolmente i suoi benefici, come vi riceve più spontanei e volontari i nostri omaggi. Ecco il fatto da noi analizzato: *il fatto*, io dico, giacchè non ho preteso dimostrare che chi è più forte ha *perciò* la autorità di dritto; soltanto ho indicato ciò che suole e dee accadere, ciò che veggiam accadere ogni dì sotto degli occhi nostri. D'onde nasca il dritto potrem vederlo allora soltanto, che andrem considerando in particolare lo sviluppamento sociale.

482. Intanto dal fine qui detto potrà comprendersi come la nostra dottrina differisca dalle dottrine del contratto sociale, ammettendo per altro la influenza dell'uomo nella società. Il vizio essenziale di quel romanzo filoso-

(*) T. I, c. 12.

(**) Testimonio il terrorismo di Francia.

fico consiste nel tutto limitarsi al concreto = gli uomini, dice, non debbono obbedire se non perchè si sono volontariamente assoggettati =. Noi diciamo gli uomini hanno spesso volte il loro potere di scegliere queste o quelle relazioni sociali; ma spesso volte ancora il fatto non dipende dalla loro elezione. Sia poi questa loro elezione *necessaria* o *libera*, la cagione del dover obbedire non è la lor volontà: essi debbono obbedire se vivono in una qualche particolar società perchè la natura di *società* consiste in ciò che uno ordini e gli altri eseguiscano. La lor volontà non ha qui altra funzione che di scegliere in certi casi il vivere anzi in questa che in quella particolare società.

483. Ma non intendiam però che la *autorità* non abbia dalla società dipendenza veruna. Spieghiamoci: questa voce *dipendenza* può significare la relazione di *mossa a motore*, e quella di *causato a causa*. Lungi da noi il dire che l'Autorità debba esser mossa dalla società; sarebbe ciò un distruggere ogni principio di unità sociale. Ma se taluno mi domanda: perchè esiste una autorità? rispondo: affinchè dia unità alla società. La società contiene dunque la causa *finale* della autorità; e chi dice che l'autorità è per la società dice una proposizione tanto vera, quanto è vero che *l'anima è per l'uomo*, non *l'uomo per l'anima*, e che la parte è pel tutto non il tutto per la parte. (*).

484. Questa osservazione fa comprendere come possano conciliarsi due sentenze all'apparenza opposte insegnate altre volte da valenti autori (**) che l'*autorità vien*

(*) Ma non si vuol confondere queste due proposizioni = *la autorità dipende dalla società, è per la società*; *la autorità dipende dai sudditi: è pel suddito*; società è un tutto composto di autorità e di sudditi; onde il dire che la autorità è per la società val quanto dire che la parte è pel tutto, è ordinata a formare il tutto; il dire che la autorità è *pei* sudditi val quanto dire che l'anima è pel corpo, è ordinata al corpo. Similmente l'altra proposizione = *la autorità dipende dalla società* = è simile a questa = *l'anima dipende dall'uomo*; = espressione poco sensata ma non del tutto falsa. All'opposto = *l'autorità dipende dalla moltitudine* = val quanto dire = *l'anima dipende dal corpo*: = proposizione non ammissibile neppure dai materialisti, giacchè essi ben potranno dir l'anima corporea, ma non potranno negare che questa governa il rimanente del loro corpo (LX).

(**) Potestas civilis immediate collata a Deo hominum perfectae communitati per naturalem consecutionem ex vi primae

da Dio, e che viene dalla moltitudine: Dio ne è il principio, la moltitudine ne è l'obbietto, unirli ne è il fine. Se non esistesse moltitudine, o se non dovesse riunirsi non occorrerebbe autorità. La moltitudine è dunque la causa per cui ci vuole una autorità. Di più, la considerazione della società in astratto ci dimostrò che in qualsivoglia legittima unione d'uomini esiste autorità a conseguirla il loro fine e vi esiste essenzialmente, necessariamente, sì che, come osserva il ch. Gerdil, neppure potrebbero distruggerla gli associati con qualsivoglia lor patto; giacchè nullo patto umano può distruggere la essenza delle cose.

485. Dunque non solo la autorità è *per unire la moltitudine*, ma originariamente ha la sua cagione nella moltitudine, e nasce in lei coll'associarsi che fanno i suoi membri, giacchè se non fossero uniti non occorrerebbe autorità che li reggesse. Ma può egli dirsi però esser la moltitudine quella che crea l'autorità? che l'autorità è la volontà comune? Mai no. Due persone stavano lontane e neppure sapeano l'una dell'altra; non esisteva fra loro attual relazione, epperò non dovere alcuno attuale. Ecco che si avvicinano e si incontrano: appena incontratesi sono obbligate perchè uomini ad amarsi a soccorrersi a vivere secondo le leggi della umanità. Direm noi che esse han create codeste leggi? fu lor volontà il muoversi dalla lor solitudine, ma incontratesi trovano la legge di umanità formata per man di natura. Or legge di natura è anco la autorità sociale; dunque essa non dipende dalla volontà degli associati, sebben dalla loro unione ne consegue l'attuarsi della autorità.

486. Sembrerà forse che ci siamo trattenuti soverchiamente nel dedurre e dichiarar queste conseguenze; ma ci parve importante il mostrare d'onde sia nato l'equivoco di chi sostenne il patto sociale e ciò che ha di vero la lor sentenza; perocchè chi è ingannato dai lor sofismi molto più agevolmente si spoglierà dei suoi errori che sono conseguenze, quando si avvegga che essi non sono rettamente dedotti dai suoi stessi principi; la cui forza innegabile forma tutto l'incantesimo del sofisma. Sì, la autorità è *nella* moltitudine giacchè ove non è moltitudine non è autorità; è *per la* moltitudine giacchè è prin-

creationis (Suarz lib. 3 Defens. contra Reg. Angl. c. 2, n. 5) Potestas politici principis a Deo dimanat, quia principatus est de jure naturae et jus naturae, est a Deo. Defens. contra Regem Angliae l. 3, c. 1, n. 6 e 7.

cipio di sua unità; ma non è *dalla* moltitudine giacchè essa non può nè crearla nè abolirla; non è *della* moltitudine giacchè essa non governa ma è governata (LXI). Ben potrà talor *conferirla*; ma questo stesso non perchè ella è *moltitudine*, ma perchè ella può acquistar dei dritti in forza dei fatti precedenti come vedremo appresso (capo 9) più chiaramente.

CAPO VIII.

Gradi della autorità; Sovranità.

SOMMARIO.

Fatto da analizzarsi e spiegarsi - opinione dei partiti estremi - loro conciliazione - la indipendenza individuale non è sovranità - una famiglia indipendente non è una sovranità - unità della famiglia. - Divario fra servo e suddito, fra padrone e superiore. - La superiorità di dritto nasce dal dovere di umanità - congiunto colla *naturale* superiorità di fatto - distinzione dei gradi di autorità risultante dal detto finora. - La sovranità e superiorità indipendente - gradi vari di sovranità - osservazione sulla teoria di Haller - il sovrano è lungotenente di Dio. - Che cosa sia lo *stato* - qual indipendenza lo costituisca. - Definizione dello *stato* e del *sovrano*; la *sovranità* è dono del cielo.

487. Le osservazioni da noi fatte intorno al fatto sociale ci hanno condotti a stabilir le idee sì di società sì di autorità e nel loro astratto e nel loro concreto; ma ancor non ci spiegano una idea che è nella mente di tutti, e di cui ben pochi forse rendono piena ragione a se medesimi. Molte sono in ogni società le autorità: in una famiglia, per esempio, il quattero obbedisce al cuoco, il cuoco al mastro-di-casa, questi all' agente, l' agente ai figli, i figli alla moglie, la moglie al marito. In una società pubblica quante dipendenze subordinate! chi può annoverarle? incominciando dal mozzo, dall' usciere, dal caporale e risalendo a gradi a gradi fino al sovrano tutti hanno qualche autorità. Or qual divario passa fra le autorità inferiori e la suprema? chi è che può portare il titolo di *sovrano*? basta egli a prenderne il titolo l'esser capo di una società qualunque, o di una società pubblica? è egli necessario esservi indipendente? e qual indipendenza vi si ricerca?

488. Queste, e altre simili interrogazioni dee fare a se stesso chiunque vuol comprendere appieno ciò che egli dice quando nomina *sovranità*, e la lor soluzione ricerca del pari e sodezza di principj e delicatezza di

analisi. I pubblicisti si sono divisi, come accade, in opinioni estreme. Il ch. C. di Haller, nauseato delle dottrine erronee che distrussero nel principe l'uomo per non mirarvi se non la *autorità*, abbracciò nella sua restaurazione della scienza politica un sistema del tutto opposto, e stabili (*) che nel principe *il governare è un accessorio, una deduzione de' dritti particolari*; e che il principe non è altro, che un signore indipendente. Venne poscia tessendo la descrizione di tutti i dritti sovrani, mostrandoli non altro che dritti privati estesi a proporzioni più ampie, e congiunti colla indipendenza. Confuta poi le tante definizioni della sovranità recate dai pubblicisti specialmente protestanti e illuminati e mostra come tutte sono esse appoggiate o sul romanzo del patto sociale, o sui disegni rivoluzionari dei settari cospiratori. E così è veramente: la maggior parte dei pubblicisti avendo nel secolo scorso abbracciati codesti sistemi, cadde nel consueto errore di farli entrare nella definizione rendendola in tal guisa erronea e sistematica. Legga chi vuole presso quel saggio ed erudito pubblicista le costoro opinioni e la loro insussistenza (**); noi non ci fermeremo a confutarle; giacchè, distrutto che avremo fra poco il sogno del patto sociale, tutte codeste definizioni cadono da se medesime.

Ma che direm noi della sentenza del ch. consigliere Bernese? Confesserem sinceramente che la sua naturalezza e semplicità ci sedusse per qualche tempo; ma una analisi più accurata della idea di sovranità ci parve richiedere delle notabili modificazioni. Non per questo crediamo dissentir da lui, benchè dissentiamo da qualcuna delle sue espressioni; anzi siamo persuasi che nello sviluppare la nostra dottrina altro non faremo che chiarire la sua, da cui riconosciamo candidamente d'aver tratto gran vantaggio in tutta questa operetta di dritto sociale (LXII).

489. A parer nostro, chi vuol formarsi della sovranità una giusta idea dee congiungere i due elementi delle opinioni estreme. Il sovrano è uomo individuo in una società concreta; ma è insieme il centro in cui va ad attuarsi quella autorità universale che vedemmo (119) s'attuare necessariamente per una legge essenziale di nostra natura dal consociarsi degli uomini. A questa dottrina ci trae quanto abbiamo detto fin ora sul modo con cui la società

(*) T. 2, c. 18, pag. 239.

(**) T. 2, dal C. 17, pag. 224, seg.

astratta divien concreta; ma per darne una convincente dimostrazione conviene rifarsi dai fatti, ed esaminarli, e analizzare le idee in essi rinchiusi.

490. Se viaggiando pei deserti di America voi vi imbatteste in un selvaggio libero e solo, pare a voi che la sua indipendenza gli meriterebbe il titolo di *sovrano*? basta considerare i vari nomi con cui la sovranità viene espressa in ogni lingua per comprendere che ella è voce relativa ad inferiori che sono governati (*). Sia dunque non un solo selvaggio, ma una famiglia: il capo di famiglia si dirà egli sovrano? Se questa famiglia si riducesse a moglie e figli niuno certamente la dirà *con termine proprio* *sovrana*, o *regnante*; giacchè sopra chi mai regnerebbe? eppure le famiglie dei principi sovrani sogliono appellarsi *sovrane* dal linguaggio volgare, e il *regnare* riguardasi come un retaggio di famiglia.

491. Impropiamente dunque, e metaforicamente si adopra la voce regnare parlando di *padre* come si usa impropriamente parlando dell' uomo che comanda a se medesimo.

492. E la ragione sta nella natura stessa delle relazioni domestiche, ove la congiunzione dei due sessi essendo *naturalmente* necessaria alla opera della propagazione, forma una certa *unità naturale* ben diversa dalla unità che passa fra due sudditi o tra due amici. Questa è unità tutta morale quella è voluta dalla natura per un intento fisico dipendente assolutamente da tale unità e necessaria alla sussistenza del genere umano. Or l'unità di operare presuppone unità di essere, giacchè ciò che non è, non opera, epperò l'operazione non può mai sopravanzare l'essere. Dunque l'unità di essere fra il padre e la madre ne forma *una sola persona morale* e fino ad un certo segno anche *un sol esser fisico* (**) poichè la lor congiunzione è fisicamente necessaria affine di ottenere la propagazione.

Altrettanto può dirsi dei figli, benchè per ragione un pò diversa. In questa relazione l'idea di unità si conosce immediatamente dalla identità dell' essere, mentre nella relazione coniugale la identità dell' essere conosceasi dalla

(*) V. l' Haller citato T. 2, c. 16, pag. 217, seg. Per saggio basta osservarne alcuni, per esempio *rex a regendo, majestas da major, princeps da primum caput*, *sovrano* che sta sopra cc.

(**) *Jam non duo sed una caro*, dice il Redentor nostro; ed aggiugne che tale unità è opera di Dio medesimo: *Deus conjunxit. Matth. 16.*

unità di operare. I figli hanno una cotal fisica unità col padre, perchè da lui, come dir sogliamo, traggono il sangue, cioè l'essere lor materiale; onde la loro unità col padre può rassomigliarsi alla unità del frutto colla pianta. Quindi nasce spontanea l'idea che i figli sono una continuazione dell'essere del padre il quale dice che egli rivive nei figli, e in lor sopravvive dopo la morte.

L'unità domestica è dunque diversa assai dalla unità puramente sociale; ed ecco perchè il linguaggio, espressione del sentir naturale, non confonde le relazioni di padre di famiglia con quelle di sovrano, ma chiaramente le distingue: la unità domestica tiene il mezzo fra la unità individuale o fisica e la politica, o pubblica: il figlio la moglie sentono intimamente che essi sono tutt'altro che semplici sudditi che sono *una parte* dell'essere del padre del marito. Non per questo dirò che al padre non competano in certi casi i poteri sovrani: intendo per ora soltanto chiarire l'idea di *sovranità*, e dico che *il padre*, ancorchè indipendente, non è sovrano *perchè padre*, ma se talora ha titolo di sovrano lo ripete da altro principio, come fra poco vedremo (496).

493. Or diamo a quel selvaggio americano dei servi (e dicendo *servi* non facciam distinzione fra la servitù perpetua detta schiavitù, e la servitù temporanea, della quale distinzione parleremo altrove (1511)); ne avrem noi formato un sovrano? Che vuol dir *servire*? Se ben si mira, il vocabolo *servire* viene adoperato in senso di *impiegare in altrui prò la propria esistenza*; così diciamo *servirsi di uno strumento* l'impiegarlo di nostra utilità; *servitù legale* di un fondo il *diritto* o il *dovere* che incombe al padrone di farvi o soffrirvi alcuna cosa in altrui prò ec. Or è ella codesta la idea che noi abbian del *suddito*? Certo che no; anzi noi distinguiamo continuamente nel linguaggio famigliare l'esser *suddito* e l'esser *servo*; il cameriere, il ciambellano, lo scudiere quando prendon il loro impiego *entrano a servizio* del principe; dunque prima non servivano. Date pur dunque al selvaggio dei *servi*, non per questo sarà egli sovrano; finchè voi non riguardate in essi che per one impiegate in vantaggio del padrone, fossero esse pur a centinaia, a migliaia, voi ne avete che *un solo* agite, epperò *un solo* essere. La famiglia dunque, consideratela pur coi servi, sempre vi presenta una unità assai più vicina alla individuale della unità sociale pubblica; poichè i figli e la moglie sono *un essere* col padre per unità naturale, i servi per unità di azione, e di fine privato, *proprio del solo* padrone.

494. Ma fermiamci un momento a considerare in questi servi la natura per cui al signor loro perfettamente si rassomigliano: voi leggerete tosto nell'universal principio di ogni dovere l'obbligazione che incombe al padrone di far il bene dei servi non perchè servi ma *perchè uomini*, e vice-versa ai servi di far il bene del padrone *perchè uomo non perchè padrone* (319 seg.). Se il padrone spinto da tal riflessione ordinerà ai servi di non ubbriacarsi, di non uccidere i loro *con-servi*, egli eserciterà un atto di *umanità* non di *padronanza*; come da *uomo* la farebbe il servo e non da *servo*, se impedisse il *padrone* incolerito di uccidere la moglie o il figlio.

495. Ma questo atto di *umanità* esercitato dal servo che impedisce un misfatto è egli un atto di *autorità* ossia di *superiorità di dritto*? No: il padrone che proibisce la ubbriachezza esercita l'autorità, il servo che impedisce l'omicidio esercita un puro dritto di *umanità*.

E qual è il motivo per cui l'atto di *umanità* esercitato dal servo ha nome solo di *umanità*, quello esercitato dal padrone si dice *autorità*? l'uno e l'altro sono superiori in forza, l'uno e l'altro l'adoprano *con dritto*; eppure nel servo, questo dritto non è autorità, è autorità nel padrone! Il motivo di tal differenza, se mal non mi avviso, sta in ciò: che il potere del servo è accidentale, e non ha veruna connessione colla natura della servitù; egli ha dritto ad operare non *perchè è servo*, ma perchè è uomo, e si mantiene nell'ordine; dal quale trasviando il padrone perde in quell'atto uno degli elementi della autorità(a). All'opposto la superiorità di fatto ha pel padrone la sua base nella essenza di sua relazione, giacchè *esser padrone* vuol dire aver persone impiegate a proprio vantaggio, epperò aver concentrate in se solo le forze dei propri servi. La *superiorità di fatto* essendo *essenziale* nel padrone in quanto appunto è *padrone*, può dunque produrre una conseguenza *essenziale*, (474) ossia una conseguenza derivante dalla natura stessa delle cose, e capace di manifestare a noi naturalmente gli intenti del Creatore (108 seg.) Rettamente possiamo noi dunque inferire esser intento del Creatore che il padrone impedisca i disordini dei servi, e tale essere il consueto ordine di na-

(a) Notisi bene questo punto: il superiore che abusa dell'autorità ne distrugge in quell'atto la forza; giacchè una *autorità ingiusta* sarebbe una *superiorità di dritto contraria al dritto*; il che ripugna. Dunque l'autorità è *essenzialmente giusta*, benchè il superiore possa essere ingiusto.

tura; essendo consuetudine di natura che egli debba giovare altrui, che egli sia forte, che per conseguenza egli ciò possa eseguire verso i suoi dipendenti. Dovrà egli dunque per legge *costante* di natura drizzare i servi a ciò che egli vede essere loro *convenevole*, a ciò che vede necessario all'*ordine*. E dunque legge *costante* di natura che il padrone usi il suo potere a contener nell'ordine di umanità i servi, e ciò non per proprio ma per ben comune. Dunque il padrone, oltre il dritto di comandare ciò che a sè conviene, ha ancora il dritto di comandare ciò che conviene all'*ordine*. Or chi non vede fra questi due dritti un divario immenso? Il primo è *dominio di padrone*, il secondo è *autorità di superiore*.

496. Il selvaggio di cui stiamo considerando lo stato avrà dunque *autorità di superiore*, oltre il *dominio di padrone*, oltre i dritti di padre e di marito. Ma l'*autorità di superiore* è in lui tutt'altro che il *dominio di padrone*: come padrone avrebbe dritto soltanto ad ordinare ai servi ciò che appartiene al vantaggio di se medesimo; come superiore potrà e dovrà pensare all'ordine e al bene di tutti, e servi e moglie e figli (a). E questa ultima conseguenza ove colla moglie e coi figli trovansi compresi anche i servi in una relazione istessa di *sudditanza* ci fa viemmeglio comprendere come l'*autorità di padre* è diversa dalla *autorità di superiore* (492) benchè la contenga per eccellenza; ne è diversa nel suo fine perchè riguarda il bene dei figli in particolare, essendo dalla natura accordata con tale intento, come si vedrà parlando della società domestica; ne è diversa nel suo principio perchè nasce dalla unità di sangue, onde è quasi una appendice del dovere individuale di conservarsi e perfezionarsi (271), mentre la *autorità di superiore* nasce dalla natura della associazione (424); ne è diversa nei suoi poteri, perchè proporzionale ai bisogni dei figli epperò decrescente gradatamente ai bambini agli imputeri ai minori ai maggiori, mentre la *autorità di superiore* è costante riguardo a chiunque rimane nella casa paterna (LXIII). E ciò che diciam del selvaggio può applicarsi e a quei capi di tribù o di nazioni barbare che al cader dell'impero inondarono l'Europa meridionale, e a quei

(a) » Patres. . . sic administrabant domesticam pacem ut secundum temporalia bona filiorum sortem a servorum conditione distinguerent; ad Deum autem colendum, in quo aeterna bona speranda sunt, omnibus domus suae membris pari dilectione consulerent. (S. Aug. Civit. Dei L. 19. c. 16).»

patriarchi di cui ci parla il Genesi mostrandoci quasi piccioli sovrani : comandavano essi alle loro tribù o famiglie non solo per proprio, ma per bene comune ; aveano dunque non dritti sol di padroni , ma di superiori.

497. Ma codesta superiorità era ella sovranità? Finchè essa procacciava il bene comune senza dipendere in tal governo da altra superiorità, ella era sovranità; giacchè che altro è *sovranità* se non autorità che non dipende? Tutte le prove di fatto osservate nel linguaggio dal ch. Haller (490) dimostrano talc esser veramente la idea che noi ci formiamo della sovranità; epperò tanto essere più perfetta la sovranità quanto è da ogni straniera influenza men dipendente. Ma dal momento che il capo di tribù o di famiglia cessa di procacciar da sè solo il ben comune, e comincia per un qualunque evento a dipendere, egli non è più sovrano, o certo perde tanto di sovranità quanto di indipendenza. Giacchè come ben nota il citato A. la sovranità non è mai perfetta se non in Lui che porta il titolo di Re dei regi; come è in lui perfetta la signoria, onde ha nome di Padron dei padroni (*)

498. Può dunque andar scemando la sovranità a misura che scema la indipendenza, senza che si possa determinare il limite rigoroso che separa la sovranità dalla dipendenza, e dovrem dire di questa, come di ogni altra dotc morale, che ella può avere il più e il meno senza perdere totalmente il proprio essere; e che il determinare quando ella sia totalmente perduta non dipende da principj rigorosi di giustizia, ma da morale estimazione dei prudenti, di cui spiegheremo fra poco il fondamento naturale (502).

499. Dal fin qui detto si comprenderà come voglia intendersi quella dottrina del lodato A. che ci dice *non esser il sovrano se non un padrone indipendente*. Verissimo: un padrone indipendente è un sovrano; ma perchè? non già perchè tutti i sudditi sieno servi, ma perchè ogni padrone è il natural superiore dei suoi servi. Talchè a togliere ogui equivoco cangerei volentieri la espressione di quel general principio, e direi piuttosto *non essere il sovrano se non un SUPERIORE* indipendente. Siccome un superiore non è la autorità in astratto ma è il personaggio in cui la autorità è atteggiata concretamente; noi esprimeremo per conseguenza colla voce *un*

(*) Niun essere in natura tranne Dio può essere assolutamente indipendente. Così il Romagnosi (Assunto primo § 18 , pag. 160).

superiore l' *uomo* dotato di *autorità*, ed avrem così riuniti i due elementi della *sovranità* che parvero separati dalle due estreme opinioni (489). Coll'aggiunto poi di *indipendente*, vi aggiugniamo l'ultimo carattere che distingue la *sovranità* da ogni altra superiorità.

500. Si comprenderà così viemmeglio ciò che suol dirsi dai savi = essere il sovrano una *immagine di Dio*, un *Luogotenente di Dio*; = imperocchè egli non solo viene a partecipare quella autorità con cui governa Iddio l'universo per vantaggio dell'universo medesimo; la qual partecipazione è propria di tutti i superiori; ma viene a parteciparla colla giunta della *indipendenza*, nella quale propriamente trovano i metafisici la distinzione caratteristica dell'Esser divino, cui dicono Ente indipendente *Ens a se*.

501. Dalla idea che abbiain dato della *sovranità* viene a spiegarsi come per corollario ciò che intendiamo quando parliam dello *stato*. Ognun sa, ognun vede potervi essere fra le società anche pubbliche delle società dipendenti ed incomplete, e delle indipendenti complete. Così per esempio, la città di Palermo forma una pubblica società sotto il pretore che a lei presiede; ma questa società è incompleta e dipendente: incompleta perchè forma parte di altro maggior corpo politico; dipendente perchè il Pretore dipende da altra autorità. Per l'opposto il reame intero delle due Sicilie forma una pubblica società il cui capo detta leggi non revocabili da alcuna autorità della terra; or la società a cui egli presiede (forse perchè completa e *stabile*, nè bisognosa di altre società politiche per soddisfare a tutte le umane inclinazioni nell'ordine di pura natura) si dice *stato* e può definirsi = una società pubblica indipendente. =

502. Ma quale *indipendenza* è richiesta a formar *uno stato*, ed una autorità *sovrana*? Vi sono sovrani più o meno legati da esterne influenze in ordine al loro governo, sovrani *tributari*, sovrani *la cui elezione* dipende da altro maggiore potentato ec. Or questi legami tolgono eglino alla società la *indipendenza* necessaria affinchè ella possa dirsi *uno stato*, e il di lei superiore un *sovrano*? Si tratta qui, come ognun vede, di una pura definizione nominale, che non può aversi se non dall'uso; or questo ci dimostra che una società pubblica ritiene il nome di *stato*, finchè le leggi promulgate dal suo superiore non abbisognano di altra conferma a riuscire obbligatorie pei sudditi, perchè l'essere suo politico non è ordinato a formar parte di altra maggior so-

cietà (*). Che frattanto ella debba pagar un tributo , che non possa preterir certi limiti nelle sue relazioni esterne , ciò non cangia essenzialmente la sua indipendenza nell' *essere politico* ; come l'individuo non cessa di esser *libero* benchè indebitato , o comunque legato nel suo operare entro certi limiti , purchè dia egli legge al proprio operare , e non venga considerato come *parte* di altro individuo più potente *al cui bene egli sia debitore* dell' opera sua (434) ; nel qual caso egli sarebbe *servo*. Dal che apparisce l'indipendenza di cui parliamo dover essere non *di fatto* ma *di dritto* , giacchè questa è la sola che nell' *ordine morale* liberi dall' essere membro di un altro tutto. Epperò una società sovrana qualunque , benchè oppressa da un vicino potente , non perde tosto l'essere di *stato* , e per l'opposto una masnada di avventurieri o di pirati non è *uno stato* benchè nel fatto essi sieno indipendenti.

503. Concludo da quanto si disse *lo stato* essere una *società politica indipendente* , cioè non formante parte di altra maggior società ; il *sovrano* essere *quella persona o morale o fisica che ad uno stato dà legge* ; un padre di famiglia , un padrone allora potersi dire *sovrano* , quando la famiglia la servitù è giunta a tal numero da poter bastare a se stessa , e assicurarsi la indipendenza legittimamente ottenuta : ma il poter di sovrano esser in lui distinto da quello e di padre e di padrone , poichè nasce dalle leggi e dal fine universale della umana natura , non dal fine particolare della sua condizione di padre e di padrone. Ma queste leggi questo fine universale come stabilirono nella sua persona la autorità ? ve la stabilirono in forza di quelle combinazioni che sogliono appellarsi *di fortuna* , con vocabolo che , nel suo *senso negativo* , non altro esprime a parlar propriamente se non la ignoranza in cui noi ci troviamo delle cause immediate di tal combinazione ben augurata , e la incapacità di regolarle con principj certi : nel *senso positivo* indica quella Provvidenza superna che regge con leggi sapientissime ma impenetrabili l'universo e morale e fisico.

Ed ecco perchè il linguaggio veridico dei padri nostri attribui con profonda filosofia a Dio solo il dispensar gli scettri , protestando tal dogma nei titoli dei sovrani N. *Dei gratia Rex*. Douo di Dio è la sovranità sì perchè alla divina autorità si appoggia la autorità in a-

(*) V. Romagn. l. c. pag. 164
TAPP. Vol. II.

stratto (428); si perchè dalla divina provvidenza deriva quella superiorità *di fatto* per cui la autorità sociale si concentra in una persona determinata (470); si perchè la stessa provvidenza è quella che dallo stato privato solleva alla indipendenza per mezzo di combinazioni impene- trabili certe società e i superiori che le governano (LXIV).

CAPO IX.

Sviluppamento della società : sue forme.

SOMMARIO

Si propone il problema che dee risolversi. - Antica divisione delle forme di governo, censurata da Haller. - La perfetta democrazia non si può dare - la sua differenza dall' aristocrazia è accidentale non essenziale - il governo misto o è vera monarchia o vera poliarchia - monarchia e poliarchia sono le due forme essenzialmente diverse - osservazioni del fenomeno del fatto ordinario. - Il padre è naturale superiore dei figli ancor teneri - adulti potranno o rimanersi col padre o separarsene - il padre è superiore indipendente dei rimasti in casa - e di quelli che vivono nelle sue terre in case separate - benchè questi sieno padroni nelle case proprie - la superiorità del padre nasce dalla autorità astratta e dal fatto di padronanza - sovranità territoriale - può divenire ereditaria ossia *patrimoniale*. - Stato dei figli emigrati dal territorio del padre - essi sono padroni del terreno occupato e superiori dei futuri abitatori - il dominio è *in solido*, epperò si esercita col voler *concorde* di tutti - necessità di costituire un consenso artificiale, perchè non sciolgasi la unità. - La costituzione si appoggia alla fedeltà del patto. - Divario essenziale fra le due forme primitive - osservazione sulla tendenza repubblicana del patto sociale. Universalità di nostra teoria. - Sviluppo delle relazioni sociali del governo *a comune* - natural distinzione fra servi e sudditi del *comune*. - Questa genesi della società scioglie i problemi cui altre teorie non rispondono - e distingue chiaramente il governo monarchico dal poliarchico - situazione delle *persone sociali* in una repubblica - paragone fra le due forme - esse abbracciano tutte le società possibili. - Caratteri sociali risultanti dal fatto osservato finora. La base primitiva della società non è sempre il *territorio* - dalla varietà di base risulta la varietà di carattere sociale ossia la *qualità* - società cacciatrici e pastorali : loro caratteri poca unità e governo *debole* - poco inciviltimento, molte virtù domestiche. - Società agricola : sua natural perfezione. - Industrie, rommercianti - società spirituali; nascono dal magistero. - La chiesa e sue dipendenze, esemplare perfettissimo di tal società - associazioni consimili fra infedeli ed eterodossi - loro caratteri. Preponderanza del sapere : epperò popolarità monarchica - sovità efficace: solidità di governo giusto - legalità necessaria. - Situazione naturale della autorità in questa società - tende a divenir sovranità territoriale - per sè non ereditaria. - Società militare : suoi caratteri *durezza, rapidità, ampiezza*. - Governo naturalmente monarchico o aristocratico - i caratteri o *qualità* possono applicarsi ad ogni *forma*. - Cenno sul problema della miglior forma : sua inutilità - ragioni pro e contra : il miglior governo è il legittimo - ove sia maggior l' unità - ove maggiore l' efficacia - ove più naturali le forme. - Insufficienza della soluzione del Burjamacchi.

504. Colla analisi accurata che abbiain dato dei due elementi sociali dell' *astratto* cioè e del *concreto*, delle due persone sociali *superiore* e *suddito*, e della idea di *sovranità* consistente in una *superiorità indipendente*, ci sembra oramai esserci posti in istato di potere senza gran difficoltà riguardare i progressi della società nel fatto naturale, comprenderne le leggi più universali. A questo dunque invito il mio lettore, pregandolo adesso più che mai a ricordarsi che il filosofo è l' *interprete* di natura non già l' *inventore*; non entro io dunque nel mio gabinetto per immaginarmi ciò che mai non fu, ma lo invito a passeggiare pel mondo meditando su ciò che è, e facendovi la applicazione dei principi che l'analisi ci rivelò.

Or che vedrà egli nel mondo? vedrà ovunque sotto un tipo costante società svariatissime; dovunque sono uomini ivi è l'essere sociale; ma l'atteggiamento concreto delle due *persone sociali* nelle lor relazioni può dirsi variar di forme come varia di numero; talchè ogni politica società sembra avere una fisionomia sua propria, come ha la sua propria ogni individuo umano. Scorriamo gli spazi della moderna Europa: che divario fra il carattere della monarchia Austriaca, della Prussiana, della Russa della Britannica! Scorriamo i tempi e paragoniamo, non dico repubbliche con monarchie, società nomadi con società agricole, popoli inciviliti con popoli barbari... no: paragoniamo l'IMPERO con se medesimo nelle varie forme che prese, nelle varie sedi ove torreggiò, dechinò, e poi cadde o svanì: qual divario fra lo Impero dei Cesari a Roma, degli Augusti in Costantinopoli, dei Carlovingi e lor successori in Francia e in Germania! Questa varietà è il gran fatto di cui vo cercando le differenze essenziali e le cause *reali*: domando a me stesso quali sieno le *essenziali* varietà di *forme* nel governo, e d'onde abbiain dovuto spuntare per legge naturale? e come nelle stesse forme essenziali tante si osservino differenze singolari? ma lo cerco da filosofo non già da storico: questi raccoglie i fatti individuali e li sviluppa nell'ordine in cui successero; il filosofo li contempla, ne scevera tutte le circostanze puramente individuali, e li coordina in un sistema razionale. Ma per coordinarli, per ragionarne sempre si dee fondare sul fatto, epperò studia il fatto colla giornaliera osservazione, non col leggere soltanto poche ed incerte narrazioni di autori ora ignari or prevenuti.

505. L'osservazione un po' superficiale del fatto diede

origine ad una antichissima divisione dei governi in democratici, aristocratici, monarchici e misti, adottata da Aristotele e seguita poi quasi universalmente dai pubblicisti (LXV). Io non ardisco biasimarla finchè trattasi di dar una classificazione ad uso del volgo, il quale col l'occhio suo materiale discerne assai meglio un governo dall'altro contando quanti sono in ciascuno i governanti che esaminando la natura di loro autorità; anzi mi varrò talora io stesso di codesta nomenclatura, la quale è una espressione di *fatto materiale*, epperò può servire, spiegata che sia la vera natura delle forme sociali, come abbreviatura, o se vogliano anche come suddivisione delle *poliarchie*. Infatti esse possono essere o miste di monarchia come Venezia, o Aristocratiche come Genova, o democratiche come certi cantoni svizzeri, S. Marino ec. Ma se trattasi di stabilire una prima divisione filosofica, cioè fondata con qualche esattezza in cause naturali e intrinseche, approvo sommamente la censura che di tal divisione il C. di Haller (*) il quale ogni forma di governo riduce a monarchia o repubblica.

506. Infatti che cosa è *democrazia*? È il governo di *tutti*? (**) ma dove è, dove fu mai, dove potè mai essere un vero governo di *tutti*? È il governo di tutti i possidenti? ma chi è il *possidente*? se basta *possedere* per esser *possidente*, qual'è quel cencioso che non possieda almeno i suoi cenci? È il governo dei *padri di famiglia*? ma un ricco scapolo è egli *padre di famiglia*? eppure il primo possidente del paese fu mai escluso dal numero di tutti perchè non era ammogliato? E la donna può ella dirsi possidente? e il servitore e lo schiavo è egli fra i *tutti*? e i giovani e i fanciulli fino a quale età saran *nessuno*, come Ulisse nell'antro di Polifemo? Se qualche autore io conoscessi ove tali quesiti sciolti venissero, non col-

(*) Restaur. d. Sc. polit. t. 1, c. 20, pag. 252 seg. Questa opinione vien confermata dall'autore dell'opuscolo XX fra le opere di S. Tommaso « De regimine principum ».

(**) Così pare la pensa s' il Rousseau. Contr. Soc. l. 2. c. 4. Les citoyens s'engagent tous sous les mêmes conditions et doivent jouir tous des mêmes droits, E al c. 6, tout gouvernement légitime est républicain.

Strana cosa che il sofista, mentre ammette non esser legittimo il governo che non sia di tutti, ammetta la impossibilità che tutti governino: Le peuple veut toujours le bien, mais il ne le voit pas toujours... Voilà d'où naît la nécessité d'un législateur: che val quanto dire: ecco d'onde nasce per lui la necessità di essere governato da altri.

L'osservar gratuitamente dal tripode a guisa di oracolo (*) ma col dimostrare pel fatto ragionando da filosofo, torrei a pesarne le ragioni e, poichè amo sinceramente il vero, o mi arrenderei alle prove o ne sciorrei i sofismi. Ma poichè niuno conosco di tali autori, rimetto il mio lettore ai passi già citati dello Haller, e concludo che la democrazia è un governo di *molti* ma non di *tutti*. E notate che i *molti* che governano sempre son pochi rispetto ai governanti, e sempre sono i *migliori* o per *ricchezza* o per *autorità* o per *dritti* ec.: il che val quanto dire che ogni *democrazia* è un governo di *ottimati*.

507. Or che differenza passerà poi fra *democrazia* e *aristocrazia*? quanti governatori ci vogliono perchè possa dirsi *democratico* un governo? (**) convien che il popolo governi da sè, o basta che abbia il voto per eleggere deputati? . . . Io potrei qui ripigliare una filza d'interrogazioni difficili a sciogliersi; ma a qual pro dilungarmi? se anche si potesse dare una matematica determinazione intorno al numero aristocratico e al democratico, la differenza di codesti due governi ridotti a differenza numerica sarebbe ella mai veramente filosofica ed *essenziale*? Vi confesso che io non veggio fra loro altro divario se non quello che passa fra due mucchì di grano uno maggiore l'altro minore, p. es. fra due moggia e quattro moggia: la differenza qui è tutta pel matematico che considera le *quantità*, non pel filosofo che le *nature*. Si dirà forse che la *nobiltà* di chi governa nella aristocrazia è una dote *reale* che varia *essenzialmente intrinsecamente* la forma del governo aristocratico dal democratico, ove governa il volgo, la moltitudine. Ma questo è un assumere come vero che il volgo, la moltitudine governi. Or questo, ròi l'abbiam pur ora mostrato non pur falso ma impossibile; la nobiltà dunque benchè dote *reale* (ne esamineremo altra volta i principi filosoficamente) non forma una *essenzial* differenza fra i due governi, giacchè in entrambi sempre governa una *nobiltà* ossia un corpo di *ottimati* più o men numeroso.

(*) Questo è il vizio rinfacciato ai sofisti dal ch. Haller: essi danno e tolgono la cittadinanza a cui vogliono senza altro motivo che il lor benpiacito.

(**) Montesquieu dice chiaramente che la Aristocrazia numerosa facendosi governare da un corpo di senatori o viene una vera democrazia. L'aristocratie est dans le sénat, la démocratie dans le corps des nobles le peuple n'est rien. Esprit des lois L. 2, ch. 3.

508. Mescolate ora a queste due forme o piuttosto *quantità* di governanti un *primo rappresentante* e mettetegli qual nome vorrete; chiamatelo *doge presidente statolder re imperatore*, come vi piace: che cosa avrete? avrete un aumento di numero; avrete due moggia *più un gran nello*; o se volete sarà *più una spica*, perchè egli solo conterà per 10 per 20 per 30. Ma potrete mai assegnarmi una differenza chiara limpida precisa fra governo *mislo* e governo *aristocratico*? o il voto della rappresentanza poliarchica (sia democratica o aristocratica nulla monta) sarà puramente *consultivo* e il sovrano è *uno*; o sarà *deliberativo* e il sovrano non è più naturalmente *fisicamente uno*.

509. Tra l'*uno* e il *non-uno* fra il *semplice* e il *composto* il divario è *essenziale*: l'*uno* e il *non-uno* sono dunque due forme di governo *essenzialmente* diverse; ed ecco la teoria delle forme sociali ridotta agli elementi supremi di ogni teoria metafisica sviluppati dal Corsi nella 4 lezione della sua introduzione (*) l'*uno* e il *moltiplice* LXVI).

510. Ma questa conseguenza ci spuntò dalla penna inaspettata rifiutando l'antica divisione delle forme: in quanto a me non intendo inoltrarmi per vie puramente metafisiche; voglio partir dal fatto, o da quei teoremi che sul fatto abbian finora appoggiati. Or il fatto ci suggerì finora i teoremi seguenti. 1. Una è la forma sociale in astratto: le varietà vengono dal concreto, epperò non si trovano se non nelle società particolari (442). 2. Ogni società particolare tranne quella prima che fu formata per mano del Creatore nasce da uno stato anteriore in cui ella ha le sue cause le sue radici. (445). 3. La primitiva la più naturale la più semplice fra le società particolari è la famiglia ossia società domestica, necessaria relazione di ogni umano individuo nel primo albore della sua esistenza (463 seg.). Ciò posto se io voglio conoscere con verità e solezza le forme sociali conviene che, decomposta la macchina immensa del corpo sociale nei suoi primi elementi più semplici (nelle famiglie) io vada considerando come si sviluppa una famiglia, come ella può divenir so-

(*) La raison humaine de quelque manière qu'elle se développe... ne conçoit toutes choses que sous la raison de deux idées. Examine-t-elle les nombres et la quantité? il lui est impossible d'y voir autre chose que l'unité ou la multiplication... L'un et le divers, l'un et le multiple, l'unité et la pluralité: voilà les idées élémentaires de la raison en matière de nombre, introd. Liv. 4, pag. 108.

cietà pubblica, e in quali forme in quali relazioni individuali dee naturalmente collocarvisi la pubblica autorità indipendente, ossia la *sovranità*, presupposte le teorie da noi già stabilite di universale giustizia (capo 3 e 4).

511. Questo esame dello *sviluppiamento della famiglia* nulla ha di metafisico nulla di immaginario: me ne veggio l'oggetto ogni giorno sott'occhio, lo tocco con mano. Un solo aiuto io chieggo alla immaginazione, ed è che ella mi trasporti codesta famiglia in terra disabitata, affinché io possa vedervi la famiglia *sola*, la famiglia germe dello *stato*. Due coniugi avranno figli, e coltiveranno terre; coll' aiuto dei figli crescenti dilateranno la agricoltura le loro caccie le loro pesche la loro abitazione le loro mandre; e frattanto i figli prima per naturale istinto, poi per gratitudine per dovere per necessità saranno al padre soggetti; e il padre sarà per conseguenza superiore e di fatto e di dritto, giacchè in lui andrà *necessariamente* a collocarsi la autorità sociale se dee formare la sociale unità (424).

512. Giugreranno finalmente i figli a virilità: or qui a qual partito si appiglieranno? tre soli io ne scorgo: o rimanersi in casa del padre, o fabbricarsi abitazione novella su i terreni da lui già occupati, o emigrandone cercar nuove terre, e le suppongo disabitate e libere. Ovunque vadano stringansi essi in matrimonio e si moltiplichino: quali ne spunteranno relazioni novelle?

513. I primi che si rimasero nella casa paterna avranno mai dritto di sorgergli contro, turbar l'ordine domestico, e trasgredirne i comandi? Ricorriamo agli universali principi del dritto: Il padre, considerato nella *sola* sua *umanità*, è uguale ai figli; considerato nel concreto suo essere di *padre* è superiore ai figli (356); dunque niuno di essi potrà aver dritto sulla casa che il padre fabbricò; e se il padre accorda loro il bene di abitarvi aggiugue al dritto di padrone i dritti di benefattore. Ragionevolmente potrebbe egli *escludere* di casa chiunque gli riuscisse grave; giacchè nel dritto di escludere consiste l'esser padrone (399, seg.) egli ha dunque il *dritto* di comandare in casa sua, e quanti vogliono abitarvi hanno il *dovere* di obbedirgli in tutto ciò che s'aspetta all'ordine domestico.

Il padre poi, munito di tal *potere secondo ragione*, è nel tempo stesso legato dal dovere universale di *far il bene altrui* (494); egli dee dunque valersi del suo dritto per fare il bene di tutti i co-i-quilini. Ha egli dunque naturalmente la *superiorità* la autorità di dritto nella sua

società domestica, e niuno dei figli rimasti in sua casa può violarne i comandi senza opporsi all'ordine.

514. Passiamo a considerare quei figli che nelle sue terre fabbricaronsi, consenziente il padre, abitazioni novelle, e vi ebbero prole, e vi stabilirono famiglia. Con quali dritti posseggono essi il suolo ove stanno? con quelli appunto che accordò loro il padre, il quale come potea dal suo escluderli interamente, così potè imporre, *se voleano rimanervi*, le condizioni che ei volle; e che essi non poteano ricusare se non partendone. Continua dunque il padre ad aver *dritto* di escluderli se essi non le osservano, poichè suppongono che egli abbia conservato dominio di quelle terre.

515. Ma frattanto egli ha consentito che vi formassero e casa e famiglia novella; or la casa e la famiglia sono opera dei figli non del padre; ai figli dunque appartengono e non al padre (406); e per conseguenza ai figli tocca e non al padre il *dritto* di mantenervi l'ordine, e ciò per quei principj medesimi per cui il padre ha dritto nella propria casa (513). La condizione di lasciar a ciascuno dei figli il reggimento della propria casa è dunque essenzialmente inclusa nel consenso dato dal padre affinchè la stabilissero.

Ma questo consenso ha egli spezzati totalmente i legami di dipendenza tra figli e padre? no: poichè vivono *sul suolo del padre*, assai tuttor ne dipendono, epperò il padre ancora è sopra di loro in possesso di quel *dritto* non puramente paterno, e di questo dritto per dovere di umanità egli dee valersi all'occorrenza affine di stradarli al bene e vietar loro il male. Egli è dunque verso di essi non solo *padre*, non solo *padrone* del terreno da loro abitato, ma *provveditor* naturale del ben comune, ossia *superiore*: talchè se uno dei figli abusasse nella famiglia sua propria dei dritti paterni potrebbe il padre ragionevolmente, anzi *dovrebbe* impedirne gli eccessi, poichè come uomo *dee* voler il bene e di lui e della di lui discendenza: e se al ben comune fosse necessario un comune concorso il padre ben può a tutt' che dimorano sulle sue terre imporre un dovere.

516. In tal guisa voi vedete spuntare una specie di *superiorità* che non è *poter domestico*, poichè questo appartiene a ciascuno dei figli nella propria casa; non è *autorità paterna*, giacchè abbiain supposti i figli già emancipati; non è dritto il *dominio*, giacchè il dominio si stende sulle terre non sulle famiglie dei figli. E d'onde nacque codesta superiorità? dal dovere proprio di ogni

uomo di *far il bene altrui* accoppiato col dritto di dominio che è personale nel capo e fondatore di questa società crescente. Questo dritto che dava al padre il potere di escludere dalle sue terre chi non obbediva fa cagion che nel padre fosse la superiorità di *fatto* (513); questa superiorità di fatto posta sotto la influenza del *debito di amore universale* ossia del *dovere di umanità* lo obbligò a cooperare al bene dei figli (491); e nell'atto di imporgliene il dovere glie ne accordò il *dritto*, creando correlativamente nei figli il *dovere di obbedire*; vale a dire formò la *superiorità di dritto* ossia *autorità*; tutta come ognuno vede in comun vantaggio di quella società, ma dalla società medesima non dipendente, se non in quanto quei figli che rimasero sulle terre del padre avrebbero potuto patirne (*) e sottrarre così al padre non già i dritti ma la materia su cui ora gli esercita (LXVII).

517. Voi vedete così nata da un *fatto quotidiano* una superiorità che sembra appoggiarsi sul *dominio territoriale*, ma che nel dritto sul territorio non ha se non l'elemento *materiale* che porge al principio astratto di autorità la occasione di *atteggiarsi* in un solo individuo; nel padre comune. E poichè questa *superiorità* trovasi per ipotesi in una isola deserta (511) ella è *indipendente* ossia è *sovranità territoriale*.

518. E se il padre morendo lasci ad uno dei figli tutti i suoi *dritti di dominio* (418); succederà questo per ragioni quasi uguali nel *dovere* e *dritto* di provvedere al bene comune, perchè nel proprio territorio sarà natural superiore. Per ragioni, dissi, *quasi uguali*; imperocchè non potendo il padre trasmettere all'erede il *fatto* della paternità nè anche glie ne può trasmettere i *dritti* inseparabili; e così a misura che le generazioni dei sovrani

(*) Ponete mente a questo punto, perchè egli vi fa toccar con mano la radice dell'error corrente di *patto sociale*. I figli obbediscono qui *perchè vogliono obbedire*; dunque, hanno inserito i difensori del *patto*, dunque vi è un *patto* coi figli almeno tacito, da cui nasce la superiorità di chi governa. Falso: l'autorità del padre nasce non dal loro consenso ma dalla necessità astratta di un superiore in ogni società e dal dritto di dominio, per cui questa a lui solo può competere in quelle terre; ed è obbligato a governar giustamente non *pel patto* coi figli, ma *pel debito di umanità*. I figli poi obbediscono *volentieri*, ma non *per loro libera volontà*: vogliono *perchè* debbono non debbono *perchè* vogliono; potrebbero non obbedire partendo; ma finchè restano obbediscono per dovere risultante *da natura* non *da patto*.

si andranno succedendo scemando a poco a poco nei sudditi quel legame di *sangue* che gli stringea alla *persona* del sovrano insieme e padre o almen fratello, verrà finalmente una epoca in cui la sola dipendenza politica li stringerà ad obbedire, come la sola superiorità politica darà al sovrano il dritto di comandare. Ma ricordiamcene: sì la superiorità come la dipendenza, effetti della legge universale di *umanità*, sempre avranno la base *concreta* nel dominio *territoriale*, che appartiene pel *fatto anteriore* ad un solo individuo, e che costituisce per conseguenza una *monarchia*, formata dal primo autore di tutta questa pria famiglia, poi società. Egli potrà alienare alcune terre dei suoi domini senza cedere per questo i dritti sovrani, giacchè nelle alienazioni volontarie ognuno può apporre le condizioni e riserve che egli vuole; ed ecco il dritto di sovranità divenuto ereditario come le terre al cui possesso egli si appoggiò nel formarsi.

519. Torniamo or di grazia alla epoca di sue forme primitive. Vedemmo alcuni dei figli emancipati uscir dalle terre paterne, e cercare terre disabitate ove stabilirsi. Suppongasì che o l'affetto o l'interesse o il timore di qualche assalto li tenga uniti, è certo che la loro unione ha *una* autorità (425); ma dove andrà ella a collocarsi? Come *uomini in astratto* tutti sono uguali; le condizioni concrete nulla aggiungono di preponderante, giacchè li suppongo forniti di mezzi uguali al momento di loro partenza, li osservo dotati di dritti uguali pel loro nascimento. A quantità uguali aggiuntene altre uguali (356) la uguaglianza persiste: niuno ha dritto ad aver per sè la autorità, niuno ha interesse a conferirla a veruno in particolare. Abbiam qui dunque un governo *comune* nato dalla combinazione *del fatto* della uguaglianza e naturale e individuale colla autorità, necessaria *in astratto* ad ogni società.

520. Suppongasì ora che codesti fratelli, associati *ugualmente*, acquistino figli e servi, e crescano a dismisura il numero dei novelli coloni: quali saranno le relazioni fra loro? I primi fondatori si sono impossessati delle terre, ne hanno il dominio; epperò possono escluderne chi non si adatta all'ordine da loro voluto (513); figli e servi tutti dipendono da loro, senza aver dato verun consenso ad una autorità, nata pria che essi nascessero, o giungessero in quelle terre: i soli che governino sono dunque i fondatori della colonia, nel cui *comune accordo* risiede naturalmente la autorità (LXVII).

521. Nel *comune accordo* io dico; avvertasi bene que-

sta espressione perocchè in questa *solidità* consiste il principio essenziale della unità sociale e il carattere *specifico* del governo poliarchico. Se il bisogno anteriore non li avesse determinati a restare *uniti* ciascuno avrebbe sulle proprie terre il dominio isolato, da cui spunterebbe col naturale aumento della famiglia in ciascun dei domini una monarchia come vedemmo pocanzi. Ma la debolezza di ciascuno li spinge a *collegarsi*, il collegamento ne forma una società; la società *una* suppone autorità *una*; dunque l'autorità non è fra i soci ripartita a brani, ma è *una* in tutti, epperò trovasi nel loro *accordo*.

522. Toccherà a loro lo stabilire il *come* questo *accordo* si formerà collo stabilire le leggi di suffragio (sarebbe qui intempestivo il favellarne); ma essi con quella autorità, che spuntò fra loro nell'atto dello associarsi, *possono* stabilire concordemente ai quanti suffragi dovrà cedere la minorità opposta: anzi non solo il possono ma il *debbono*, sotto pena di doversi dividere dalla associazione, se non accertano le forme della autorità consentendo almeno in questo primo atto con pienezza di voci. Stabilita così la *forma* della loro autorità, questa non cessa di essere *comune*, ma è vincolata frattanto a quelle *forme* finchè il *pieno* consenso dei soci medesimi non tornasse a svincolarnela.

523. Il *pieno* consenso io dico; perocchè se questo non è *pieno* ognun vede recarsi ingiuria ai dissenzienti ai quali la intera comunità si obbliga coi vincoli del contratto primitivo. Ben potranno per altro sulle basi di questo primo consenso andarsi facendo quelle mutazioni in cui la autorità concorrerà colle forme prestabilite dal consenso medesimo. Sul *consenso* dunque appoggiasi qui ogni atto di autorità, e quanto anche ad *un solo* venisse conferito il governo, questi, se i soci non si spogliano del dritto che lor compete, è un amministratore della autorità *comune*, non è un *monarca*.

524. Ed ecco come la osservazione del fatto ci va spiegando la *essenzial* differenza delle forme di governo, ben diversa dall'accidental differenza numerica a cui limitavasi la quadruplica antica distinzione. *Una* è in ogni società la autorità; ma se *uno* ne fu per fortuita combinazione il primo possessore la *autorità* è (516-17-18) dritto suo proprio benchè in vantaggio comune; se *molti* furono in origine i primi possessori, l'autorità è dritto *solido* sì, ma *comune*, abbiate poi chi si voglia la amministrazione, o molti o pochi od anche *uno solo*.

525. Queste osservazioni ci fanno comprendere la ca-

gione intima della tendenza repubblicana che si ravvisa nei pubblicisti addetti alla ipotesi del patto sociale. Essi partono come noi dalla *uguaglianza sociale*; ma invece di ravvisarla come pura astrazione la quale combinandosi coll' elemento concreto può divenire *disuguaglianza individuale*, la prendono come una *uguaglianza reale concreta individuale*. Or una società fondata da uguali produce naturalmente; come abbiám veduto, un governo *a comune*; dunque codesti autori debbono sempre trovare tal forma nel cuore anche delle loro monarchie le più assolute (LXVIII). Tanto è pericoloso il camminar sulle ipotesi e non sul fatto!

In quanto a noi, guidati dalla osservazione la più triviale abbiám veduto nascere le monarchie e poliarchie dalla natura stessa delle cose, e da quei dritti che il *fatto* naturalmente produce combinandosi colle leggi esterne del giusto e dell' onesto. Ed osservate che questa origine e delle monarchie e delle repubbliche, benchè per noi derivata dal germe di una *famiglia*, pure non è appoggiata sui legami di sangue ma solo sulla natura della prima *unità sociale*: se questa *unità* era unità fisica e naturale ne dovea spuntare *naturalmente* una monarchia; se era morale e artificiale dovea spuntarne una repubblica. La nostra teoria dunque è generale benchè tratta da un tipo particolare, e ci dà dritto a stabilire una legge generale che la primitiva fondazione e costituzione di ogni governo è o monarchica o comune secondo che il fondatore fu uno individuo o una associazione (LXIX). Lungi dunque da noi quella mania esclusiva (313) per cui i sofisti non vollero legittimità se non nella immaginaria loro società repubblicana: fermi sul fatto noi non impogniamo ma riceviam dalla natura quei governi che, combinando con fatti varî le costanti ed eterne sue leggi, ella stessa fondò. Riceviam monarchie, riceviam repubbliche, e queste fondate o da molti o da pochi, e governate in mille varie forme, giacchè niun limite possono avere le volontà degli associati, salva la natura e la giustizia, nel determinare le varietà accidentali del loro governo.

526. Ma torniamo ai fratelli associati, e seguitiamo il progresso della nascente lor società. Essi non sono immortali: verrà dunque, verrà anche per essi la morte, e voglio supporre che a niuno dei numerosi loro figli essi usino preferenza, e che li lascino in quella uguaglianza in che natura li pose; quali saranno le relazioni dei superstiti? I figli, naturali eredi (418) del padre come

vedremo altrove, ne avranno il dominio; i servi coi propri discendenti obbediranno ai figli come obbedirono ai padri.

527. Or ai padri con quali condizioni obbedirono essi? era ella uguale la condizione del servo prezzolato e quella della sua prole? mai no: i servi aveano a prezzo degli stipendi venduto l'opera loro, ma non quella della lor figliuolanza. Se dunque riuscivano cogli stipendi a sostentarla, questa non era obbligata per verun titolo particolare a *vivere in bene dei padroni* (*servire* (434)). Ma per questo era ella libera a violare l'ordine che essi voleano osservato nei luoghi di loro *dominio*? è chiaro che no: ben potea partirne, ma rimanervi e non soggiacere alla loro autorità era impossibile; giacchè essendo necessaria una *autorità* in quella società ed ogni altra fuor di quella dei padroni potendo da questi escludersi dai loro domini, altra non potea restarvene fuorchè la loro. Dunque relativamente ai padroni, i servi erano insieme e servi e sudditi; i loro discendenti erano semplici sudditi, governati dai padroni in forza del dovere di *umanità* (fa il bene altrui) combiuato colla superiorità di fatto risultante dal dritto di dominio.

528. In tal guisa si vede qui svilupparsi quella *forma di governo* che in tutte le repubbliche si osserva e che mette a tortura le teste sistematiche allorchè non sul fatto, ma sulle astrazioni e sulle ipotesi vogliono fondar le teorie dei goverui, riducendo al concreto senza altro elemento quella uguaglianza naturale che non può essere in sè se non una pura astrazione. Nella loro ipotesi ogni repubblica è illegittima; giacchè nella Veneta, per esempio, perchè gli abitanti di terra-ferma dovean obbedire ai Veneziani? In Berna perchè il contado alla città? ec. Se tutti eran uomini, tutti erano uguali in dritto a comandare. Ma nella nostra teoria ci si propongono pure quanti quesiti si vuole, avranno agevole e pronta risposta dal dritto di *umanità* combinato col *fatto*. Così se ci venga domandato (v. sopra 506) perchè i servi benchè uomini ugualmente che i padroni, pure non comandino come i padroni? risponderemo che appunto perchè uguali non possono pretendere trattamento disuguale; or sarebbe trattamento disuguale togliere ai padroni ciò che legittimamente possedeano per arricchirne i servi; dunque i servi non possono pretendere di comandare come i padroni. Se ci si domandi se tutti i possidenti abbian al governo gli stessi dritti? risponderemo che il dritto di governo è eredità di quei primi soci fratelli; e che

l'acquistarne le terre non dà necessariamente anche il dritto di governo; giacchè si può alienare un dritto riservandone quella parte che meglio ci piace (415) dunque quei soli possidenti avran dritto a governo che o ereditarono o altrimenti acquistarono legittimamente tutto il dritto dei primi fondatori. E le donne perchè non governano? perchè esse sono ai loro mariti naturalmente sordinate (ne vedremo altra volta il *perchè* nelle naturali relazioni parlando dei doveri domestici). E i bambini e i giovani? essi dipendeano dai primi fondatori, i quali poterono con giuste leggi determinarne la condizione, e limitarne la minorità. . . In somma il *fatto* precedente contiene qui sempre la causa del susseguente, ma sempre sotto la direzione della gran legge di indipendenza appoggiata sulla *uguaglianza* di natura astratta (360).

Sviluppate tutte le relazioni della società *comune* non è di questa prima sezione ove trattiamo dell' *essere* sociale, non dell' *operare*, e se ci siamo qui inoltrati a dar qualche cenno prematuro di tali relazioni, l'abbiam fatto soltanto perchè questo primo schizzo, oltre che previene molte difficoltà e rende più evidente la verità delle dottrine, ci aiuta a comprendere la vera natura di un governo a *comune*, sì travisata dagli autori ipotetici, i quali strascinati dalle loro ipotesi mal conobbero del pari e la natura del monarchico e la natura del governo repubblicano.

529. In fatti la repubblica ossia il *governo comune* diviene secondo le lor teorie ugualmente illegittimo e vacillante che il monarchico; se non che essi lo vanno appuntellando col *fingere* consenso or presunto or dovuto or costretto della *plebe sovrana* (LXX) la quale è sempre la governata e mai la governante. Ed ecco perchè questa moltitudine quando una volta si persuade delle lor *teorie di dritto* e le paragona colla falsità delle lor *funzioni di fatto*, diviene inquieta e torbida nelle poliarchie anche le più popolari come nelle monarchie le più paterne. «Io ho dritto certo, dice ella, a governar lo stato, e son certa ugualmente che mai non consentii al *finto* vostro patto; dunque i miei dritti sussistono inviolabili, e posso valermi della forza (che per fermo non mi manca) affine di ricuperare quella sovranità che sicuramente non posseggo, e che mi fu indegnamente rapita.» Lasciamo agli autori di tali dottrine il negarne la illazione sostenendone i principi:

530. In quanto a noi, noi veggiamo nel *fatto* la evidente distinzione delle *persone sociali* ancor nelle repubbliche, giacchè la autorità è nel *comune*, centro unico

di quei *soli* individui che formarono dapprima il governo e che ne sono pel *dritto* successorio la cagione nei loro eredi. Essi sono per conseguenza sovrani nell'atto di *concordia* con cui determinano le leggi, sudditi e privati quando, individui isolati, operano per *sola* volontà, e dritto perso ale. Coloro poi che non ereditarono alcun dritto dai primi, ma si soggettarono per qualsivoglia motivo alla autorità già formata epperò inviolabile, sempre e assolutamente son sudditi, non agli individui collegati ma al loro voler *concorde* alla *comune* autorità; la quale ha verso di loro i *dritti* e i *doveri* sovrani. Tali erano rispetto alla repubblica di Venezia gli stati di terra ferma, tali le due riviere rispetto a Genova.

531. Si paragoni questa relazione complicata delle persone sociali, colla semplicità delle relazioni monarchiche e viemmeglio si vedrà come la diversità fra le due *forme* di reggimento è essenziale non numerica. Nella monarchia un individuo *naturalmente-uno* divien la sede della autorità *una*, e questa autorità viene *quasi* (*) a combinarsi, a immedesimarsi colla volontà del sovrano; la moltitudine non ha qui altra funzione che la funzione di *suddito*, e la divisione delle persone *sociali* è in perfetta armonia colla divisione delle *persone fisiche*. Nella forma di governo *comune* il principio di autorità *una* dee atteggiarsi in un essere *moltiplice*, dotato di *unità artificiale* dal consenso dei soci; ed essi che sono *sovrani* nell'atto che riuniti consentono, divengono *sudditi* appena escono dalla sala del consiglio, e in questo titolo di sudditi e di privati vengono accomunati con quelli di cui sono sovrani. Qui, come ognun vede, la differenza è nell'*essenza* delle relazioni sociali; or le relazioni sono il costitutivo della società; dunque le due forme sociali sono *essenzialmente* diverse, e costituiscono una base di divisione veramente *filosofica* delle forme svariatissime con cui può l'astratto principio di autorità sociale rendersi concreto nelle particolari società.

532. Questa divisione abbraccia come ognun vede tut-

(*) Avvertasi a questo *quasi*: la *autorità* non cessa di essere, astrattamente considerata, un risultamento della aggregazione umana (424 seg.) epperò non è *una volontà individuale*: onde chi obbedisce alla autorità non obbedisce ad un puro uomo e ai suoi capricci, come taluni dicono per avvilitare la dipendenza dei sudditi leali. Ma intanto essendosi essa autorità atteggiata concretamente nel sovrano *fisicamente uno* la giusta di lui volontà ne diviene l'organo, e chi la trasgredisce lede l'autorità sociale.

te le possibili varietà di forme (a) giacchè fra il *semplice* e il *composto* non è possibile rinvenire un termine medio: due dunque sono essenzialmente le forme di governo; ma questo non fa che non possano moltiplicarsi in infinito le tinte e dirò così le fisionomie delle varie società, giacchè queste non risultano soltanto dalla proporzione che passa fra le persone fisiche e le persone sociali: vedemmo altrove molti altri elementi *di fatto*, i quali potentemente influiscono nelle varietà del mondo sociale (cap. VI), sui quali dobbiamo aggiugnere altre osservazioni, e dimostrarne la applicazione per soddisfare al problema propostoci sul principio di questo capitolo (504) quanto si può nel punto di prospettiva da cui contempliamo generalmente la società.

533 Finora abbiain veduto spuntar dal fatto due società, *necessaria* l'una dei figli col padre, l'altra *spon-tanea* dei fratelli emigranti (446): *disuguale* era la prima perchè i mezzi di beneficiare erano quasi tutti dal canto dei figli; la seconda era *uguale* per motivo della uguaglianza sì dei mezzi sì dei bisogni; nacquero entrambe nei recinti delle mura domestiche ove conviveano dapprima in relazione *quotidiana*, entrambe a poco a poco moltiplicando in numero dovettero scemare in *continuità* di relazioni, talchè i membri divennero l'uno all'altro poco men che stranieri; così la società *privata* divenne *pubblica* (448). Tutto però questo successivo incremento andò sviluppandosi sulla base del dominio *territoriale* così nella società *monarchica* come nella *po-liarchica*.

534. Or sappiam noi o dalla ragione o dal fatto che solo su questa base possa fondarsi la pubblica società colla autorità corrispondente? No certamente; anzi ragione e fatto ci dicono potere esistere associazione senza territorio: la ragione mostrandoci altri beni che possono divenir obbietto della unione e sono i beni non di fondi stabili; il fatto presentandoci società non poche formate o dal bisogno di difesa, o dalla unità delle dottrine. Vero è che non potendo l'uomo nè viver d'aria, nè viver per aria, sempre tendono esse poi finalmente a stabilir piè fermo su qualche territorio; ma vi giungono già formate, epperò già rivestite di un cotal loro

(a) » Le relazioni domestiche del padre, della madre, » de' fratelli contengono il principio di tutte le combinazioni » e di tutt' i poteri sociali. (Gioberti Introd. t. 2. pag. 211)

proprio carattere , i cui tratti mai non arrivano a cancellarsi interamente.

535. Inoltre tanto le società che vengono formate dal bisogno di material sussistenza, quanto le altre formate da bisogno di difesa o da armonia di dottrine, possono in man ere e in circostanze svariatissime ottenere il proprio intento. Ecco dunque elementi di fatto svariatissimi che influiscono nella *qualità*, e determinano la *tinta* sociale, come la *continuità* dei bisogni ne determina la estensione ossia *quantità*; come la *proporzione* fra i bisogni e i mezzi degli associati ne determina la *forma*. Diamo una occhiata anche a questi vari elementi.

536. Se una società qualunque formasi, per bisogno solo di sostentamento e di convenienza fra uomini ancor rozzi in terra abbandonata, ella troverà sulle prime abbondevole il vitto alle sue voglie frugali nel frutto spontaneo della terra e nella cacciagione; nè saranno se non rare e libere le relazioni *pubbliche*, determinate piuttosto da qualche avanzo di parentela, o dal timore di qualche assalto, anzichè da forme sociali già contornate e ferme. Poca unità ha qui il corpo di società pubblica, poca influenza la autorità, perchè pochi sono i bisogni, larghi i mezzi, mobile la proprietà e le abitazioni. Il caso di guerra è *quasi* il solo in cui la *autorità* comparisca, perchè il solo in cui sentesi il bisogno della *unità* al più qualche misfatto qualche litigio porgeranno occasione al *poter giudiziario*, se non intervengono arbitri a supplirne le veci. Questa società *cacciatrice* non è dunque se non un primo embrione di società. E poco diversa è la *pastorale*, anzi ella è forse ancor più sgrannellata in famiglie, giacchè il bisogno di vasti pascoli tiene in maggior distanza gli associati.

537. Qui l'*incivilimento propriamente detto* non può aver grande appiglio, giacchè se lo consideriamo in ciò che gli è essenziale, cioè nell'essere le leggi, una vera espressione delle relazioni *politiche*, egli è evidente che non può esistere se non *in germe*, non essendovi qui se non il germe delle relazioni politiche. Se poi si consideri l'*incivilimento* in quanto è forbitezza del vivere sociale, molto meno avrà luogo in queste società ove la semplicità dei bisogni delle abitudini delle relazioni non può eccitare nè arti nè commercio nè specolazioni scientifiche. Per opposto la intimità e necessità delle relazioni domestiche aggiugne forza ai legami del sangue, e la semplicità del vivere alle virtù domestiche; di che abbiamo ammirabili esempj nelle società patriarcali.

538. Le predette società sogliono esser *nomadi*; ma esse non sono, come abbiain detto, se un embrione di società, uno stato di *transizione* dalla vita domestica alla politica: transizione che può aver qualche stabilità presso quei popoli solamente in cui o la barbarie impedisce l'aumento della popolazione, o la ferocia guerresca assicura il poterla sostenere scorrendo e saccheggiando (LXXII). Ma la naturale inclinazione porta generalmente l'uomo ad aver ferma la sua dimora per amor della agiatezza che vi si ottiene, e la necessità crea proprietà stabili a misura che cresce entro limiti determinati di paese la popolazione, come sopra abbiain veduto. Quindi nasce la società *agricola*, la più naturale delle società nello stato (*) presente dell'uomo epperò ancor la più stabile, e la più propria a svilupparne tutta la perfettibilità così fisica come morale. Ella unisce per quato si può la saldezza della unità sociale e la forza della autoità, colla indipendenza degli individui giacchè solo dalla forza ed unità sociale possono i proprietari sperare una sicura garanzia dei domini privati e questi domini diminuiscono i bisogni, fonti di dipendenza. Quindi è che ella alimenta del pari e le virtù domestiche e le politiche (**): vita frugale laboriosa onesta socievole onora le pareti domestiche; commercio leale, valor guerriero, amministrazione saggia sostengono il nome pubblico. Egli è questo un fatto che non prendo a dimostrare, ma che accenno come storica verità.

539. La società *agricola* può essere riguardata come la base della società *industre* e della *commercianta*, le quali non fanno se non *operare* sui prodotti della prima a *trafficarli*; ossia *trasmutarli* e *commutarli*. Quando queste due società sorgono in seno alla prima ne formano il compimento la perfezione, poichè la *industria* vi fomenta ogni specie di arti ed anche di scienze materiali, il *commercio* ne estende i lumi le ricchezze le relazioni; e il bisogno di giustizia e di pace inclina gli animi all'ordine in cui

(*) Dissi *nello stato presente*, perchè un terreno più cortese dei suoi doni abitato da uomini più sobri nelle lor voglie, quali sarebbero stati gli uomini nello stato di innocenza, avrebbe forse potuto rendere tal società meno ordinaria. Sembra per altro che anche in quello stato la agricoltura dovesse essere la principale fra le materiali occupazioni dell'uomo, giacchè di quello stato parla il sacro testo quando narra essere stato posto l'uomo nell'Eden affinchè lo coltivasse: *ut operaretur*.

(**) Legga chi vuole il bell'opuscolo del ch. conte di Bernald. *de la société agricole et de la soc. é. industrielle*.

solo si trovano l'uno e l'altra. Ma quando non hanno nel proprio terreno assodata la base, danno alle società che in loro si appoggiano una esistenza meno solida, perchè più deboli ne sono le affezioni; e meno indipendente, perchè appoggiata sulle ricchezze altrui.

540. Dalle società che si formano per assicurar la sussistenza sui beni materiali, passiamo a considerare le altre. Se in vece di un padre che abbiain preso a considerare pocanzi (511) voi supponete che un maestro di dottrine pellegrine riesca a persuaderne una moltitudine, egli acquisterà sopra di lei una specie di dritti diversissimi da quei del padre ma nulla inferiori nella efficacia. Imperocchè egli non per dritto personale, ma per quello impero naturale e necessario con cui la verità strascina il cuore dietro l'intelletto otterrà dai suoi proseliti tutto ciò che o sarà conseguente alla dottrina fermamente abbracciata, o conveniente alle funzioni che egli esercita verso la moltitudine. Non è egli dunque in questo caso un vero superiore poichè *non crea il dovere* (101 e 346); ma frattanto ha un impero tanto più gagliardo, quanto maggiore è la evidenza o reale o apparente di sue dottrine, e quanto superiori i dritti della verità ad ogni altro dritto umano, che da essa derivasi.

541. La Chiesa di G. C. considerata per un momento con occhio puramente naturale (chè la fede ce la presenta non solo come Maestra ma come vera *Autorità*) è il tipo il più perfetto che immaginar mai si possa di tali associazioni spirituali; e tutte le particolari sue diramazioni partecipano della efficacia e soavità ammirabile di quell'arbore divina. Chi può non restare attonito allorchè legge le imprese con cui un povero Missionario presentandosi fra barbari dispersi inumani sfrenati antropofagi ne formò società che tutte da lui dipendeano più assai, che niun suddito dal sovrano, infrenate solo dal potere del vero che in lui parlava? (*).

542. Ma qui la ragione stessa ci dice essere intervenuto un poter sovrumano; non così nelle riunioni di sette dottrinarie di ogni specie, incominciando da quei tempi favolosi (seppure racchiudono in sè alcun vero) in cui Apollo e Orfeo associavano i Greci selvaggi e poscia i loro Legislatori li regolavano a forme di governo men rozze, fino al terribile proselitismo dei Musulmani e degli Eretici, che stabilirono società più o meno durevoli; anzi aggiugniam pure fino al trionfo dei settari che sulle ruine

(*) V. Martini. Il Cristianesimo felice.

di potentissime monarchie assicurarono la base delle lor cattedre; in queste riunioni, io dico, non abbiain noi veduto formar società che o giunsero o agognarono, non senza fondata speranza, a divenire vere società pubbliche indipendenti? In questi casi ognun vede prima base di tali associazioni e della autorità che ne risultava (o reale se erano legittime, o apparente se illegittime) essere stata la brama del vero non il bisogno di sussistenza.

543. La base diversa dà a queste società caratteri del tutto diversi dalle società territoriali, e in 1° luogo il dominio ossia superiorità *di fatto* nascendo qui dalla verità o reale o apparente, egli è chiaro che dee attribuire la preponderanza sociale alle menti più atte a conoscere e a porgerne il *Vero*; onde queste specie di governi sonno insieme-insieme e popolari poichè l'ingegno è dote di ogni classe; e monarchiche o almeno aristocratiche poichè è dote di pochi in ogni classe: tutti possono giugnervi al potere, pochi ne giungono alla pienezza.

544. 2° Essendo la volontà naturalmente inchinevole al vero come a bene dello intelletto, il dominio del vero è *naturale* epperò *soave* giacchè ciò che è naturale non è violento: la soavità sarà dunque carattere di tali governi. 3° *Le persone*, in cui questo dominio va ad *individuarsi* e concentrarsi, non possono perdere la loro influenza, se non col comparire *fallaci*, e vice versa non possono comparir fallaci senza perdere o tutta o quasi tutta la loro influenza. 4° Quindi è che il loro regno è il regno del vero e del dritto (LXXIII) almeno apparente (legalità); andar contro il vero è la rovina necessaria di tali società, ed autorità.

545. Or come si forma in tali società, e dove si asside naturalmente la autorità? non occorre pur dirlo: ognuno sa qual sia e quanto naturale la dipendenza del discepolo dal maestro. Siccome questi è padrone del suo parlare, niuno può pretendere di udirne l'insegnamento senza accettarne le condizioni (406); egli può dunque (se ad insegnare non sia obbligato d'altronde) per natural dritto esigere obbedienza dai suoi proseliti sotto pena di privarli del suo insegnamento, escludendoli ancora dalla propria scuola se abbia questa un luogo di cui sia padrone il maestro. Esso è dunque per natural dritto *superiore* dei suoi discepoli, se sia legittimo il suo insegnamento; che se il numero ne cresca a dismisura, ed acquisti per vie legittime la indipendenza egli si troverà sovrano e la sua autorità sarà fondata sulla sua dottrina.

546. Ma una tal società può ella sussistere senza case

ove ella si aduni, senza campi onde ella tragga la sussistenza? certo che no, poichè ella è società d' uomini. Acquisterà ella dunque a poco a poco possedimenti materiali; e se questi territori per una qualsivoglia combinazione vengano ad essere abbandonati da ogni superiore influenza, il capo di quella scuola si troverà divenuto *sovrano territoriale*, poichè era prima signore di quei territori ed alla superiorità ha ora aggiunta la indipendenza (497).

547. Intanto però *finchè sussiste per base della autorità il sapere*, la sovranità spirituale conserva i suoi caratteri (LXXIV), i quali influiscono fortemente nella fisonomia delle forme sociali e vi spargono una tinta di soavità di solidità di maturità di popolarità che a niun'altra specie di società potrà mai comunicarsi. Ognuno poi vede che il governo non può qui traman larsi per successione ereditaria se non trovisi il modo di trasmettere ereditariamente il *sapere* su cui è appoggiato il comando, o superiorità; come appunto accadea nelle *caste sacerdotali* fra gli Egizi per una specie di *monopolio geroglifico*, nella tribù di Levi fra gli Istraeliti per quella speciale assistenza con cui sulle labbra del sacerdote custodiva Dio la scienza della legge.

548. Diversissimo e quasi direi contrario al precedente è il carattere degli stati militari, nati dal bisogno di difesa armata che riunisce i deboli intorno ad uno o più uomini valorosi. La ferezza natia del valore guerriero, le necessità in guerra di disciplina severa, il disprezzo di ogni pericolo, la natural preponderanza della forza materiale tendono a rendere sanguinario rigido ingiusto il governo militare, specialmente verso coloro che non portano le armi. La natural sua forma è necessariamente monarchica; ma l' elemento aristocratico vi ha una gagliarda influenza a proporzione che il valore degli ufficiali maggiori divien necessario al supremo (LXXV): il sistema feudale infatti altro non fu che il risultamento di un governo militare.

549. Come egli si forma e giunga a divenire stato, è cosa a comprendersi agevolissima, giacchè niuna altra specie di governo vien dalle circostanze più imperiosamente determinata. Un assalto repentino da respingere, una ingiuria da vendicare aduna subitamente un esercito, e il governo già è formato, e talor anche legittimo e indipendente. Con ugual rapidità egli acquista anzi conquista i territori e vi si rassa; con ugual rapidità ei può perderli ed annientarsi: sulla forza appoggia il suo esistere,

dalla forza può temere la sua caduta. Se non ch'è divenuto esso pure *territoriale* può prendere insensibilmente forme più dolci e per conseguenza basi più sode; e tali appunto sono a dì nostri generalmente gli stati europei, nati sotto il vandalismo dei barbari settentrionali, e mansuefatti poi dal Cristianesimo; i feudi che furono dapprima terre di conquista, divenuti a poco a poco retaggio di famiglia e per varie maniere ampliati, diedero il nome e formarono il ceppo di quasi tutte le dinastie regnanti (*), che debbono per conseguenza riguardarsi anzi come patrimoniali che come militari.

550. Ognun comprende che ciò che abbiain detto di queste basi di associazione può adattarsi ad amendue le forme principali monarchia e poliarchia, giacchè una società di negozianti, di militari di letterati ec. può giugnere ad avere dei dipendenti e dei territori, ed acquistarne finalmente la indipendenza, come può giugnervi un individuo (sebbene forse con maggior difficoltà, non avendo mai l'unità artificiale quella perfezione, epperò quella efficacia e celerità, che l'unità naturale). Così per esempio dice (**) il ch. C. di Haller, se la compagnia delle Indie, non fosse formata di membri abitanti nelle terre dei sovrani europei, e da essi privilegiata e protetta, ella sarebbe una vera repubblica (LXXVI), come il negoziante Medici divenuto indipendente fu a suoi tempi sovrano. Ma o repubblica o monarchia, ogni società, derivando da cause anteriori, sempre acquisterà un suo proprio che tramandato di secolo in secolo le darà quella che abbiain chiamato *fisionomia sociale*, di cui abbiain procurato di dare in questo capo e la idea e la spiegazione. Farne la applicazione sarebbe opera più di storico viaggiatore, che di pensatore filosofo; molto più poi è alieno dalla brevità di questo saggio.

Abbiain considerata la *qualità* ossia il carattere delle società come risultamento della primitiva loro istituzione, o per meglio spiegarci, del primitivo lor nascimento, per limitar le considerazioni ad elementi più chiaramente analizzati: ma ognun vede le dottrine medesime doversi applicare alle società derivate da quelle, giacchè a tutte è applicabile il teorema da noi altrove stabilito (444) ogni società dipendere nella forma e nei caratteri dai fatti anteriori che nel dar loro l'essere lo diedero in forme determinate, nè poteano darlo altrimenti.

(*) V. Haller restaur. della Sc. polit. T. 4. c. 43.

(**) V. Haller. Restaur. vol. 7. c. 3.

Ed ecco d'onde ordinariamente dipendono certe forme un po' or singolari or complicate che si ravvisano in certi governi, e che alcuni politici riguardano come condizioni del *patto sociale* (senza curarsi di mostrarci l'epoca in cui questo patto si stabilì con queste condizioni) e le chiamano costituzioni fondamentali dello stato: lungi dall'esserne costituzioni fondamentali esse sono ordinariamente mutazioni fatte nelle forme di governo per effetto di politici rivolgimenti; epperò lo stato dovette esistere prima che nascessero codeste complicazioni dell'organismo sociale.

Prova di questa asserzione può essere la natura stessa delle cose, perocchè in tutto ciò che dipende da umano artificio il più semplice precede il più complicato: paragonate le arti i meccanismi le istituzioni moderne colle antiche vedrete che a poco a poco va complicandosi. Ma se si abbia ricorso al fatto si potrà anche più chiaramente veder la conferma del nostro teorema: paragonate la complicata organizzazione della romana repubblica sotto Cicerone o Pompeo colla semplicità del governo consolare nella sua prima istituzione; paragonate la Francia di Luigi XIV, colla semplicità dei governi di Clodeveo e dei suoi primi eredi anzi considerate ciò che accade ogni dì sotto gli occhi vostri, quante nuove istituzioni politiche si aggiungono in ogni età alle antiche; e vedrete che le complicazioni dei governi che sogliam dir misti, lungi dall'esser patti fondamentali di società novelle debbono nascere dopo lunghe sperienze e gravi sconvolgimenti politici di società invecchiate (LXXVII).

551. Ecco intorno alle forme e ai caratteri che possono ravvisarsi in ogni stato indipendente quanto ci parve importante a dirsi, affine di presentare alla filosofia degli storici certe vedute generali atte a guidarli nelle loro ricerche e nei loro giudizi su tal materia. Niuno si aspetterà da noi che prendiamo ora a risolvere il problema celebratissimo fin dai tempi di Erodoto e di Aristotele intorno al miglior governo. Chi stabilisce con Rousseau con Burlamacchi collo Spedalieri (*) e con tanti altri, niun governo esser legittimo se non per consentimento dei sudditi, vede in questa quistione un punto di sommo rilievo, giacchè si tratta di regolare ogni cittadino (**) nel

(*) Dr. dell' U. l. c. 12, Burl. Dr. polit. p. 1. c. 5. §. 2, e altr. Rouss. Contr. soc. l. 4.

(**) Penai poi cui tocca a determinar se egli sia » *del bel numero uno* ». (V. n. 506).

consenso che egli dovrà dare o spendere o negare a chi lo governava prima che egli pur sapesse di esistere. In quanto a noi che abbiain dimostrato ogni governo *nascere da fatti anteriori* e bene spesso da fatti *non liberi* rispetto ai sudditi; questa quistione è quasi inutile e talor anche ridicola, come ridicolo sarebbe il muover dubbio pratico se il bambino faccia meglio a *nascere* sovrano o suddito, ricco o povero ec.

Che se dir ne dovessimo parola, dedurremo pel puro astratto problema la nostra soluzione dalle seguenti osservazioni, conseguenze o delle teorie già stabilite; o di fatti ovvi e notori.

552. I. Il bene di ogni essere morale si misura dalla attitudine al suo fine; fine del governo è unir le intelligenze le quali non possono unirsi se non col *vero*. Or il *vero* con cui la autorità le unisce qual è? Badate a non prendere equivoco: ogni *dritto* è fondato su di un *qualche vero* che ne forma il *titolo* e che lega la altrui volontà *mostrandole* che ella è obbligata. Ma il *dritto di comando* che diciamo autorità è dritto non di *mostrare* ma di *creare* la obbligazione (346). Dunque il vero con cui essa muove la volontà è l'essere *vera* ella stessa. Or la verità della autorità dicesi *legittimità*; dunque colla legittimità ella unisce le intelligenze. Dunque il miglior dei governi è in ciascun paese il legittimo; e senza tal condizione la forma ancor la più perfetta sarebbe inetta all'uopo.

553. II. Presupposta questa base, la miglior forma di governo è quella che meglio congiunge *unità ed efficacia* (310, 454): unità di *fine* di *autorità* di *armonia*, *efficacia* di *spirito pubblico*, di *legislazione*, di *forza materiale* (455, seg.). Or queste condizioni dove si trovano più agevolmente? 1° La unità del fine *particolare col generale* può e dee trovarsi in tutti i governi, perchè altro essa non è che l'intento di governar con giustizia: nella monarchia è più facile ad aversi essendo più facile trovare *uno* che *molti* saggi e buoni, ed essendo il più forte per natura e per circostanze meno propenso a far male (479). Nella poliarchia è più difficile ad aversi, ma il contrasto degli interessi sembra a taluni compensare in una parte una tal difficoltà. A mio parere non potrà mai l'urto degli interessi supplire alla giustizia per le ragioni che dirò fra poco (al § seg. 2°); solo renderà la ingiustizia meno patente e clamorosa.

2° La *unità di autorità* senza dubbio è maggiore nella monarchia (531).

3^o La armonia fra governanti e governati sembra maggiore nella poliarchia essendo le persone stesse suddite e sovrane: Ma siccome in ogni repubblica il numero maggiore è di coloro che non governano, vi si incontra molte volte scissura fra i nobili e i plebei, come si vide le tante volte a Roma a Genova nelle aristocrazie di Svizzera ec.

554. III. L'efficacia 1^o di *spirito pubblico* dee necessariamente essere maggiore nelle repubbliche, giacchè senza esso non potrebbero sussistere. E questo parve intendesse il Montesquieu quando disse anima delle repubbliche essere *la virtù*, ma una virtù *non morale nè religiosa* (LXV) il che molti hanno ripetuto credendo di fare un grande elogio alle repubbliche. Or saria certo un grande elogio se potesse dirsi che esse *producono* la virtù o anche solo lo *spirito pubblico*; ma il dire che anzi lo *spirito pubblico* è il solo puntello capace a sostenere una repubblica è lo stesso che dire la repubblica il più debole dei governi: E di qui ripetesi la pronta caduta delle repubbliche essendo difficile conservarne lungamente lo *spirito vigoroso* (*).

2^o L'efficacia delle leggi può considerarsi e nella loro *giustizia* e nella loro *esecuzione*. Intanto alla prima corre presso molti opinione che le leggi debbano essere più giuste in una repubblica ove l'interesse del corpo legislativo abbraccia il maggior numero degli interessi privati (**). Ma questa ragione confonde due cose fra loro assai diverse *interesse dei molti, e interesse comune* ***):

(*) Può vedersi in tal proposito Haller t. 7. p. 1, pag. 247 il quale fa della durata delle Repubbliche la seguente statistica:

Atene durò anni	272
Roma »	465
Genova »	269
Svizzera »	442
Olanda »	207

Venezia è la sola che giunse a 1343

Potremmo aggiugnerne molte altre, ma se tolgasi Sparta, le cui leggi sono un fenomeno portentoso nella storia dell'ordine sociale, e poco invidiabili ad un popolo non barbaro; e S. Marino che trovò salute nella sua picciolezza; le altre non presenteranno periodi più lunghi dei surriferiti.

(**) Burlam. Drit. polit. p. 2, c. 2.

(***) L'oppressione in cui geme da più secoli l'Irlanda, i tumulti della plebe e in Roma anticamente, e a tempi nostri in contrade ove la legge dee supplire alla carità cristiana, venuta meno colà al mancar della fede, possono dimostrare che l'interesse del maggior numero non è sempre quel della

nel caso suddetto l'interesse del corpo legislativo assicurerà gli interessi dei più potenti e numerosi; ma, se la giustizia non ne regga gli intenti, saranno sacrificati i più deboli e meschini. Or questi appunto debbono formare il più caro obbietto della protezione sociale.

La *esecuzione* dipendendo dalla *forza* dalla *attività* e dalla *costanza*, sarà più *forte* nella monarchia ove è più una la autorità; sarebbe forse più *attiva* nelle poliarchie, ma vi incontrerà più numerosi contrasti. La *costanza* nella monarchia incontra lo scoglio della morte che tronca i disegni anche dell'uomo più fermo: nella repubblica la perseveranza che non avrebbe termine dalla morte trova un ostacolo nella natura stessa della *mobile* moltitudine: *mobile vulgus*.

3° La forza materiale suole nelle repubbliche avvantaggiarsi col commercio: ma una vasta estensione di territorio non può durarla sotto governo a comune: ci vuole la forza monarchica a sostenerne la mole. Cadea per la sua mole (*) la Romana repubblica quando Augusto la sostenne: le grandi potenze d'Oriente furono create da Monarchi; da Gengis-Can furono riuniti a grandi imprese i Tartari, da Carlo Magno i barbari, da Maometto gli Arabi ec.

Le lettere le scienze sembrano retaggio della monarchia: Roma vanta i secoli di Augusto e di Leone X, la Francia quello di Luigi XIV, la Prussia quel di Federico, Firenze quello dei Medici. Sotto monarchi la sapienza antica primeggiò a tempo di Salomone in Palesti-

giustizia. Leggansi in tal proposito le lettere di Cobbett e il Rubichon: influence du clergé.

Un fatto opposto parla in favore della monarchia: la plebe, sì pronta a sommosse nelle repubbliche, suol essere la più affezionata al proprio sovrano nel governo monarchico: e se più d'una volta riuscirono i demagoghi a persuaderle che ella era infelice o come essi dicono ad illuminarla sui propri interessi, ciò non fu opera se non di intrighi, di tradimenti, di lusinghe e soprattutto della prepotenza delle armi, con cui fu costretto il popolo sovrano a VOLERE SUO MALGRADO la propria felicità. Parlo qui come testimonio oculare

..... quicque ipse miserrima vidi
Et quorum pars ipse fui :

Ma i testimoni non mancano ancor fra gli scrittori che vollero distruggere l'antico ordine di cose: valga per tutti il Botta st. di Italia, Thiers: Hist. de la révolution franc.

(?) Mole ruit sua (Horat.).

na, a tempo dei Faraoni e dei Tolomei in Egitto, fondò un governo di letterati alla Cina, scintillò qual passeggera metecora fra gli Arabi. Carlo Magno fe' spuntarne l'aurora alla moderna Europa, Vladimiro e Pietro il Grande alla Russia, Alfonso alla Spagna, Alfredo alla Inghilterra: insomma i monarchi più potenti crearono ordinariamente il secolo delle lettere in ogni nazione. Nelle repubbliche quale trovate voi che fiorisca? Sola Atene; e questa, dice Müller (*), quando cessò di grandeggiar come repubblica, quando o spontanea sotto Pericle o per forza sotto Alessandro ricevette leggi da un solo. La ragione è chiara: un corpo di letterati mal può occuparsi dei pubblici affari, e una repubblica ove i più saggi non si occupano degli affari, non può durare. Per questo Roma repubblica lasciava arti e lettere e scienze ai suoi liberti, e pensava a reggere il mondo:

Excudent alii spirantia mollius aera ☛.

Tu regere imperio populos, Romane, memento

(Aen. l. 6.)

E quando ella si innamorò delle arti di pace o cessò o avea cessato in lei lo spirito repubblicano.

555. IV. Se riguardiamo le opere della natura, esse ci raccomandano ordinariamente le forme monarchiche anzi che le comuni, come si dirà in appresso (561). Ma ciò non fa che non possa l'arte talvolta perfezionar la natura, correggendone in casi particolari le aberrazioni cagionate da individuali difetti. Naturali son dunque tutti i governi quand' nascono legittimamente dai fatti.

556. V. Il Burlamacchi nel decidere tal quistione a favore del governo misto tutta appoggia la soluzione ad un solo principio dicendo ottimo quel governo che bandisce la licenza senza dar luogo alla tirannia (**). Questo principio parmi peccare per molti capi. 1° perchè dimentica il più essenziale degli elementi sociali, l'unità: dividete uno stato in tre o quattro partiti uguali; avrete equilibrio, epperò impossibilità e di licenza e di tirannia. Ma avrete voi una vera una buona una felice società? Se l'essere sociale consiste nella *unione*, è chiaro che quanto più *dividete* tanto meno avrete di esser sociale. Dovea dunque dire ottimo quel governo che *congiu-*

(*) St. univers. T. 1, l. 4, pag. 112.

(**) Drit. polit. p. 2, c. 2, §. 8.

gue col sommo di unità la maggior sicurezza e dalla licenza e dalla tirannia.

2° Riduce l'ottimo governo ad una pura negazione: or il puro negativo non è mai l'ottimo: chi mai dirà l'ottimo dei medici essere quello che non ammazza l'ammalato?

3. Suppone un governo misto esser più di ogni altro sicuro dalla tirannia. Or se per *tirannia* intendasi (come suole nel senso più specifico) l'ingiusto dominar di un solo individuo sopra la società, la sua asserzione è evidente: ma nel caso nostro *tirannia* vuol prendersi nel senso generico per *abuso di autorità sovrana*. Or in questo senso 1. egli è certo per confessione del Burlamacchi medesimo (*) ogni forma di governo poter degenerar in tirannide. 2 La tirannide di un solo sembra incontrare minori ostacoli a prodursi, ma prodotta è meno durevole; quella dei molti meno agevole a concertarsi, ma se concertata è più durevole. 3 Ordinariamente parlando la tirannia dei molti è meno biasimata perchè il numero degli oppressori dà un aspetto di legittimità che illude, e le voci degli oppressi vengono dal numero medesimo soffocate: ma è più biasimevole appunto perchè opprime i deboli che hanno maggior dritto alla protezione sociale.

4. Sotto ogni forma di governo gli ostacoli alla tirannia opposti dalla natura sono sempre assai più gagliardi degli umani artifici: i sensi di umanità di giustizia di interesse di timore tutto parla per impedire il sovrano, sia uno o moltiplice, di divenir tiranno; e chi voglia leggere di buona fede le storie, dopo lo stabilimento del Cristianesimo potrà rinvenire dei principi incapaci, ma troverà ben pochi principi veramente e costantemente tiranni. Veggasi in tal proposito Haller (**).

5. Sotto ogni forma se suppongasì la forza *SUPREMA libera dal freno della coscienza e della pubblica onestà o della opinione pubblica*, saremo nell'alternativa o di averla debole a reprimere la licenza, o tiranna ad opprimere la giustizia. Il gran mezzo di social sicurezza è dunque come ben nota Haller, la coscienza, o almeno la sociale onestà.

Vegga chi vuole quel savio e dotto pubblicista: a noi basta, in materia praticamente sì inutile, aver dato un cenno di soluzione scientifica, con quella imparzialità che

(*) Drit. polit. p. 2, c. 1, § 39.

(**) Rest. de la Sc. polit. T. 1, c. 15.

è propria di chi per professione è destinato a vivere sotto ogni governo, è interdetto dall'avervi alcuna parte o speranza, è alieno da ogni animosità di fazione e da ogni ambizione di applausi.

CAPO X.

Del patto sociale.

SOMMARIO

Motivo di confutar il patto sociale - due classi dei suoi difensori. 1. Quei che ammettono una autorità indipendente dalla volontà umana - loro dottrina: - 1. equivoco nella voce *appartiene* - 2. equivoco nella voce *società* - 3. equivoco nel senso or astratto or concreto - 4. equivoco nella voce *natura* - 5. equivoco nella voce *finchè* ec. - Conclusione; la democrazia non è il solo governo naturale - più naturale la monarchia: ma in che senso. - La nostra dottrina non esce dai limiti di scienza naturale - 2. Classe di difensori del patto sociale che formano una autorità tutta umana - loro 1. errore: l'uomo selvaggio, stato di natura: esso è impossibile - 2. è falso, che per conoscere il dovere, si debba creare un sovrano - 3. nè per giudicare o costringere - 4. arroganza di chi vuol comandare in virtù di un patto non fondato su documenti - 5. errori del Burlamaecci nell'allegare un preteso documento - 6. insussistenza del preteso patto di dritto. Esso è patto non patto - prova dello Spedalieri è contro natura che l'uomo sia in uno stato senza suo consenso - falsità di fatto del suo r. assunto - falsità del 2. e delle sue prove - falso che ognuno sia libero nell'uso de' sensi, e della ragione; e che conosca sempre i propri interessi - falso che l'uomo abbia libertà di fare epperò di giudicare - in molti casi dee secondo ragione dipendere. - Si chiariscono certe idee per prevenire una obbiezione. - Contraddizione della tesi di Spedalieri - falso che il selvaggio possa idear la società - lo vietano le passioni più violente; la intelligenza più scarsa - la mancanza di linguaggio - il patto sociale non ha oggetto: giacchè la natura mi assicura - il patto aggiunge aggravii e non sicurezza - e giustifica ogni oppressione. - Debolezza del patto secondo le dottrine dei suoi autori - su quante supposizioni egli si appoggia.

557. Chiarite ormai come ci fu possibile le nozioni di società e di autorità in astratto e in concreto sarebbe tempo che ne derivassimo le conseguenze, ossia le leggi di doveri e dritti che naturalmente ne risultano. Ma prima ci si permetta l'arrestarci qualche momento a confutar quella ipotesi che formò, come più volte si disse, l'errore fondamentale dei pubblicisti nel secolo scorso, l'ipotesi del PATTO SOCIALE. Ci dipartiremo in questo punto dal sistema che abbracciammo, e che seguimmo finor costantemente, di evitare ogni polemica discussione relegandola nelle note finali; perchè la materia, oltre che eccederebbe i giusti confini di una nota, è troppo im-

portante a ben conoscersi a di nostri, essendovi ancora non pochi eredi del secolo XVIII., che non si avveggon del discredito ove sono cadute presso i veri filosofi ancorchè miscredenti (*) quelle opinioni, e le sostengono se non per convincimento almen per *moda*. Per costoro ancor non è svanito il sogno del contratto sociale, e ci parlano pur tuttavia degli inalienabili dritti dell'uomo a quel trono onde venne balzato dalla prepotenza, e ancor cominciano i lor trattati di pubblico dritto con quella novelletta che in forma sentenziosa e funesta sfogò l'atrabile del sofista Ginevrino nello esordio del suo famoso trattato: *l'uom nacque libero, eppure è dappertutto in catene* (**). Entriamo dunque in un esame tranquillo di questa ipotesi; e procuriamo di separare gli inganni che vi congiunse la fantasia dal vero che vi dettò la ragione.

558. A tal fine è mestieri dapprima sperare i difensori del patto sociale in due classi fra loro diversissime: gli uni riguardano il *patto* come creatore della autorità, gli altri come pura applicazione concreta della pre-esistente autorità naturale. Ognun vede l'immenso divario che corre fra queste due opinioni; divario analogo a quello dei fisiologi *organici* dagli *animisti*. Quelli dicono che ogni forza e di vegetazione e di senso e di intelligenza è effetto della combinazione delle molecole e dei loro urti reciprochi; questi sostengono che la combinazione delle molecole e il loro agir reciproco è effetto delle forze rispettive (LXXVIII). Vuol dunque l'equità che separiamo nel combatterle due cause fra lor sì diverse, e che non confondiamo col materialismo politico un spiritualismo un po' troppo esclusivo nelle teorie e inesatto nelle osservazioni: questa, direbbe il C. de Maistre, è una quistione

(*) V. Romagnosi lett. 5 al prof. Valeri, e introduz. al Dr. pubb. §§ 61, 370 e altr. Haller ristoraz. della scienza polit. T. 1. Bonald. legislaz. primitiva. T. 1, c. 18 pag. 70. Damiron ed altri moderni. Onde a ragione il ch. sig. Verez nell'articolo inserito ultimamente nel giornale di Statistica an. 1840 p. 199. Oggi, dice, abnegate le favole di una naturale indipendenza, di un immaginario stato di natura, base ai più brillanti paradossi del secolo XVIII, vuolsi considerar l'uomo come naturalmente socievole. — Così il prof. Marzucchi « Lo stato di società, non lo stato di selvaggia indipendenza è lo stato di natura ». (prefazione alle opere di Romagn. Napoli 1839 pag. 9, e nel corso dell'opera, primo assunto § 8, pag. 127).

(**) L'homme est né libre et il est partout dans les fers. Contract Social. C. 1.

amichevole di famiglia, quella è un combattimento ove si tratta delle are e dei fuochi paterni (*). Incominciamo dall'analizzare e conciliare le dottrine degli spiritua-
listi, coi quali consentiam nei principi, e sembriam di-
vergere soltanto nelle conseguenze.

Tutta la lor dottrina, se ben si esamina, potrebbe in-
sostanza ridursi a questo argomento. = Il poter sovrano
deve appartenere per natura a quell'essere dalla cui na-
tura egli risulta; or egli risulta dalla natura della socia-
tà; dunque appartiene alla società. Ma un potere che
per natura appartiene alla società è potere naturalmente
democratico, giacchè la natura non ci presenta in verun
individuo un motivo per cui gli si spetti il poter sovrano
ad esclusione di altri, dunque ogni società è *naturalmente*
governo democratico, finchè non cangia per positivo suo
fatto la forma (LXXIX) =. Questo argomento è a parer
mio il più forte che siasi proposto in tal materia, epperò
mi si perdonerà se lo discuto con qualche prolissità e sot-
tiligliezza, non essendo altrimenti possibile abbatterne il
valore.

Notate dunque che *tutta* la sua forza consiste nell'e-
quivoco che confonde *società* con *moltitudine*, e l'astratto
col concreto. Ricordiamoci che il poter sovrano, e in-
generale la *autorità* è uno dei principi metafisici dell'es-
sere sociale, come la *ragione* dell'essere umano; ma che
questa autorità risieda in questa più che in quell'altra
persona dipende, come abbiain dimostrato, dai fatti par-
ticolari che danno occasione e origine a particolari società.
Premesse queste idee esaminiamo l'argomento proposto.

559. 1° La autorità sovrana deve appartenere a quel-
l'essere dalla cui natura risulta: dunque appartiene alla
società. Verissimo; ma avvertite che *appartiene* può signi-
ficare *è parte dell'essere*, ovvero *è un dritto alienabile*:
così all'uomo appartiene la ragione, all'uomo appar-
tengono le sue proprietà i suoi beni. In quale di questi
due sensi è vera la proposizione? Nel primo senso: sì, la
autorità forma *parte dell'essere sociale*, perchè è impos-
sibile che una *moltiplicità* di enti liberi cospiri ad un
fine senza un principio di *unità* che li stringa.

2° Segue l'argomento = ma un potere che appartiene
alla società è potere naturalmente democratico =. Ecco
mutato il senso della parola *società*: finora abbiain par-
lato di *società* in senso astratto di *esser sociale*, ora pren-
diamo *società* nel senso materiale cioè nel senso di *mol-*

(*) Soir. de S. Pétersbourg.

titudine, giacchè *poter democratico* è il *potere della moltitudine*. Se ciò fosse vero ne seguirebbe che non si darebbe altra *società* che la *democrazia*, e questa è in sostanza la dottrina del Rousseau da noi altrove citata, alla quale vengono naturalmente condotti gli autori che combattiamo. Cosa singolare, che non si sieno avveduti del falso di tal conseguenza al solo udirle: giacchè essendo la democrazia riconosciuta fin dai tempi di Aristotile come il più imperfetto dei governi, saria cosa strana che fosse l'unico governo naturale. Ma come lo dimostrano?

3° = La natura, dicono, mentre ci prova dovervi essere nella società un poter sovrano non ci presenta verun motivo per cui in questo più che in quell'individuo esso debba rinvenirsi, giacchè per natura gli uomini sono uguali; dunque il poter sovrano appartiene per natura a tutti gli individui associati, finchè essi non se ne spoglino in favore di qualcuno in particolare =.

Due equivoci rinchiude questo raziocinio uno nel passaggio dallo astratto al concreto, l'altro nel doppio senso della voce *natura*: ma a renderli più palpabili vi prego di osservare che questo argomento somiglia a quest'altro = La natura della *falange* ci mostra bensì dovervi essere in essa dei soldati primi e degli ultimi, ma essendo i soldati tutti uguali non ci presenta un motivo per cui l'esser primi debba appartenere anzi a questi che a quelli. Dunque tutti i soldati sono in prima fila, finchè non si contentino di ritirarsi indietro =. Qui la falsità è palpabile: ognuno sa rispondere che è verissimo in astratto tutti i soldati essere ugualmente soldati; ma in concreto non potrà mai schierarsi la falange senza che il fatto determini gli uni ad essere in prima fila, gli altri nelle seguenti. E se anche volessimo supporli schierati tutti in una sola fila, l'essere così schierati non sarebbe mai conseguenza della natura di falange, ma anzi dovrebbe nascere da qualche fatto piuttosto contrario alla natura di quella terribil massa. Or così io rispondo all'argomento proposto: verissimo; la natura astratta di società dimostra necessaria una autorità; la natura astratta di uomo è uguale in ciascun individuo associato; ma in concreto mai non potrà effettuarsi società che non ci componga di individui più o meno disuguali; e se anche talora essi fossero politicamente uguali ciò avverrà non già in forza della uguaglianza di natura astratta, ma per un fatto particolare alla natura medesima indifferente.

4° Ognun vede confondersi qui la uguaglianza e la società astratta colla uguaglianza e la società concreta;

fattane la distinzione l'argomento svanisce. Ma per chiarire viemmeglio le idee non voglio omettere di notar l'altro equivoco. *Natura* può significare e la specifica differenza degli esseri, e l'ordine universale delle cose. Chi dice *nella società doversi essere per natura una autorità*, adopra la voce *natura* nel secondo significato, e val come se dicesse che *l'ordine esige una autorità in ogni società*. All'opposto chi dice *gli uomini sono uguali per natura*, adopera la voce *natura* nel primo senso, e intende che *tutti gli individui umani, sono della medesima specie*; nell'altro senso egli direbbe una falsità manifesta, giacchè direbbe che in forza dell'*ordine universale delle cose tutti gli individui umani sono uguali*; il che è apertamente falso; perocchè tanto è richiesta dall'ordine naturale la diversità individuale quanto la identità specifica.

5^a Un altro equivoco dipendente dai precedenti è racchiuso nella ultima parte della proposizione che esaminiamo *finchè non se ne spoglino*. Questo *finchè* può significare successione di idee, e successione di tempo. Nel primo senso la proposizione sarebbe vera; *finchè* io considero la sua natura non apparisce ragione di superiorità in favore di verun individuo; nel secondo senso è falsa, giacchè suppone che ogni società prima fu democrazia, *finchè* non cangiò le sue forme; il che come è indimostrabile alla ragione, così è contrario alla storia.

56^a. Falsa dunque è appoggiata su questi equivoci, la conclusione, che il solo governo naturale sia il democratico, che la autorità appartenga per natura alla moltitudine perchè appartiene alla società; nel qual caso la autorità sarebbe inalienabile come la natura. La autorità appartiene per natura alla società come l'anima all'uomo; e come l'uomo esercita le diverse facoltà nei diversi organi atti per effetto di organizzazione a ciascheduna di esse, così la autorità vien esercitata dalla società in quegli individui che il fatto ha reso più atto a servirle di organo (472).

56^a. Chè se dovessimo assolutamente assegnare una forma più naturale, vi direi esser più naturale di ogni altra la monarchica e ciò 1^o perchè l'uno che la regge è uno naturalmente, mentre il comune è uno artificialmente. 2^o perchè uno è veramente il natural governante della universal società, Iddio. 3^o Perchè uno è il superiore della natural società elementare, il Padre. 4^o Perchè l'unità, scopo della autorità non può più naturalmente ottenersi che con un agente uno: in fatti ad ottener realmente la

unità dei molti ci vuole il *patto umano*, e con quante regole è forza *organizzarla*! e quanto è facile a dissesarsi poichè si *organizzò*!

Ma si lascino pur da banda queste ragioni di *convenienza*, colle quali non si mostra già che ogni società sia *naturalmente* monarchia, ma solo si spiega quella *inchinevolezza* che a questa forma di reggimento si manifestò sempre fra le nazioni grandi e colte; la quale è un *fatto* che domandava la sua spiegazione, e bene sta che ella ci sia caduta qui dalla penna senza che pur la cercassimo. L'intento nostro era sol di mostrare che la *idea di società* non include per conseguenza *naturale* la democrazia. Tolti in mezzo codesti equivoci la maggior parte degli argomenti che potrebbero opporsi si sciolgono con somma facilità: accenniamone un solo meno ovvio.

562. Potrebbe taluno obbiettarci che, supponendo io il *fatto particolare*, sono uscito dai limiti della scienza di dritto *naturale*; giacchè il *fatto* è accidentale. È facile il rispondere che l'oggetto può essere considerato scientificamente così nella specie come nell'individuo: quando considero gli oggetti nella loro specie essi non mi presentano differenze accidentali e individuali, ma quando li considero nell'individuo debbo necessariamente supporre in essi queste differenze. Così per esempio la fisiologia dopo avervi parlato dell'*uomo*, vi parlerà di *un uomo* il quale sia per esempio bianco o nero, collerico o mansueto, maschio o femmina ec. e di ciascuno cercherà il fatto le cagioni gli effetti ec. Non dobbiam dunque confondere due cose fra lor diversissime: la scienza non considera *individualmente*; la scienza non considera l'*individuo*, la prima proposizione è vera, ma la seconda è falsa. Questo è l'equivoco della obbiezione: quando io parlo di *disuguaglianza* fra gli individui umani posso conoscere per esempio fra Graziano e Massimo la *tal disuguaglianza individuale*, e questo è oggetto di storia non di dritto naturale; ma posso anche conoscere colla sola ragione appoggiata al fatto universale che la natura umana come la gli uomini tutti *uguali di specie* così li fa *disuguali nell'individuo*, e questo è oggetto della scienza di dritto naturale. Il dritto naturale mi dice dunque prima che *nella società indipendente* presa in astratto esiste la autorità sovrana; ma poi soggiugne che *nella tale società indipendente* esiste la *tale* autorità sovrana, caratterizzata da quei medesimi fatti e dritti che caratterizzano individualmente quella tal società. Se dicesse altrimenti confonderebbe la autorità in astratto colla

democrazia, che sono cose diversissime, quanto è diversa l'anima umana dall'anime di tutti gli uomini (*) insieme raccolte.

563. Queste osservazioni intorno alla dottrina di autori, degni di riverenza e di stima, potranno giovare a sciogliere i sofismi e gli equivoci di molti altri; ma perchè ne apparisca vieppiù aperta la falsità e il pericolo prendiamo ora a considerare le dottrine di quegli autori che considerando l'uomo gittato sulla terra non si sa d'onde (**), pretesero fabbricare colle sole sue forze la società e la autorità.

564. L'error loro fondamentale consiste nel riguardar l'uomo come originariamente selvaggio e dissociato: abbi-
am veduto essere ciò un errore e di dritto e di fatto; di fatto perchè niuna storia dà tale origine alla società, di dritto perchè l'uomo in tale stato non potrebbe sussistere. Ci vuole per lo meno una società domestica affinchè nasca affinchè viva; vivendoci egli contrae degli abiti, si lega con doveri, si attacca con affezioni, e tanto più sentirà il dovere quanto più crescerà la ragione, e se questa nol domini sarà tanto più dominato dai bisogni e dalle passioni. Cessata colla gioventù la foga delle passioni vedesi avvicinare col tristo aspetto di sua debolezza la vecchiaia che rende cara la società almeno pel bisogno che se ne sente, se non per gli affetti ai discendenti, sì gagliardo nei vecchi. E dunque la società necessaria all'uomo fisicamente per nascere, e poichè vi-
crebbe diviene moralmente necessaria per passione o per bisogno o per dovere. Infatti il maggior castigo che dar possiate all'uomo, tranne la morte, è bandirlo dalla società; e l'isolarsene spontaneamente è stato uno dei maggiori sforzi di una religione sovrumana. Ciò posto a che ci fanno certi autori la descrizione di questo stato *impossibile* che essi chiamano stato di natura? e così lo chiamano riconoscendolo talora impossibile! (**). Pren-

(*) Ottimamente in tal proposito il lodato sig. Perez h. c. pag. 206.

« Se a vantaggio della scienza il filosofo è costretto con una astrazione formarsi un'idea della personalità sociale, da un errore secondo di strane conseguenze si dee guardare, ed è di riguardarla come il complesso di tutte le vite e indivi-
duali e successive. Così lungi dall'astrarre la idea della per-
sona sociale altro non si fa che generalizzare l'uomo. »

(**) In terram undecumque projectus, Puffend. J. N. et G. l. 2. c. 2. § 2.

(***) Cet état primitif ne peut plus subsister, et le genre hu-

dete in mano i principj del dritto politico di Burlamacchi, voi ci trovate (*) la descrizione di quello stato di uguaglianza e di indipendenza, sì che credereste esser lui stato uno di quei felici abitanti.

Ma questo stato beatissimo non durò lungo tempo (peccato che l'autore non siasi degnato almeno di indicarci l'epoca di tal durata!) e le cagioni furono perchè non vi era nè chi insegnasse la legge di natura, nè chi giudicasse i litigi, nè chi sostenesse colla forza il dovere. Or tutte queste ragioni non sono elleno una chiara dimostrazione della impossibilità della *società di uguaglianza e di indipendenza primitiva*? E il dirci al § 2, che la legge di natura è *perfettissima per provvedere alla conservazione e felicità del genere umano*, e al § 4, che l'*uguaglianza e indipendenza* sono uno stato che non potea durare, uno stato in cui nè si conosceva nè si praticava la legge di natura, non è egli un dirci che la *uguaglianza e indipendenza* sono uno stato *non-naturale*?

565. Ma, di grazia, è egli poi vero ciò che afferma il Burlamacchi, e di tanti altri con lui? 1° non si conosceva la legge di natura, e per ciò vi volle il patto sociale: ma che impediva i padri di insegnarla ai figli? forse è oggidì il sovrano professore di dritto naturale? il dovere non si insegna dai padri ai figli?

566. 2° Non vi era chi giudicasse: come! alla epoca nostra in cui al magistrato è sottratto il *giuri*, si può accusare come scarso di giudici lo stato di natura? 3° Mancava la forza. E perchè? non potea ciascuna famiglia cautelarsi, unirsi con altre famiglie ed acquistar tal forza da farsi rispettare? forse la *natura* non permette anzi non ispira e di chiedere e di prestar soccorso? — Ma questa, si dirà, sarebbe stata una vera società civile. — Ottimamente altro non è che lo stato naturale dell'uomo.

567. Ma via, mettasi pur in disparte e la falsità e la absurdità della uguaglianza primitiva, e suppongasì che l'uomo dovette per un *patto* privarsene: questo patto è *un fatto*; e fatto solenne, e fatto da cui dipendono tutti i dritti sociali: i fatti si provano coi monumenti storici, e sarebbe il maggior dabben-uomo del mondo chi consentisse a perdere roba e libertà al primo sentirsi gratuitamente affermare che egli la vendè. Con qual fronte

main périrait s'il ne changeait sa manière d'être. Rousseau. *Contract. social* l. 1, c. 6. Gran paradosso! perirebbe il genere umano se vivesse secondo natura.

(*) P. 1, c. 3, § 3, e seg.

dunque potrà dirsi a tutto il genere umano che egli obbedisce *per patto* senza recargliene *pure un documento*? Eppure tale è per ordinario la fiducia dei sofisti, che senza assegnare neppure un documento alla lor asserzione ci assicurano contra l'intima nostra persuasione aver noi venduta la libertà e perfino la vita.

568. Ma via, eccone uno meno ardito. Il Burlamacchi si arrischiò a frugar negli archivi del genere umano (1) e trovò finalmente che almeno i Romani fecero il patto, epperò essi almeno saranno obbligati ad obbedire. Ma vedete disgrazia! Ancorchè l'avesse dimostrato, nulla avrebbe potuto concludere riguardo a tutto il genere umano (LXXI), ma per colmo di sventura egli è riuscito a provare per l'appunto il rovescio di ciò che propose; dovea provare che una moltitudine *dissociata* si aduna sulle rive del Tevere, e il suo autore dimostra che quella era una colonia *formata* dal re di Alba (2); dovea provare che non avea sovrano, e Dionigi dice che la colonia (3) fu posta da lui medesimo sotto la guida dei due gemelli; dovea provare che stabilivano per la prima volta un governo, e i *cittadini* si protestano che non lo vogliono cambiare perchè sono contenti dell'antico (4). Si può dare disdetta peggiore? . . .

569. Più saggi furono Rousseau e Spedalieri, uomini fra loro diversissimi, uno grande empio e gran sofista, l'altro cattolico leale e ragionator robusto, ma concorde per sua mala sorte col primo nel difendere il non difendevole patto sociale. Essi confessano amendue che il patto non fu (*) ma dicono che *dovette essere*. A dir vero ci

(1) Dr. polit. p. 1, c. 4, § 10.

(2) Numitor dat eis agros ubi fuerant educati et populi spectantem partem (Dion. lib. 1, circa fin.)

(3) Acceperunt juvenes pecuniam arma frumenta ec. . . . educto ex Alba populo miscuerunt ec. (Dionis, Alicarn. L. 1, circa finem). . . . Non jam concordēs (fratres) sibi quisque principatum affectabant (pag. 72).

(4) Nobis nova reip. forma non est opus, nec a majoribus probatam et per manus traditam, mutabimus (Ib. lib. 2, in principio pag. 80. Edit. Francofurt. Wecheli 1586).

(*) Comment ce changement s'est-il fait? je l'ignore. Rouss. Contract. Social. l. 1, c. 1. Gli uomini non sarebbero stati capaci di idearlo. Spedal. L. 1, c. 12, dei dritti all'U. Bastano queste parole a far comprendere che questo ultimo è lontanissimo dall'ammettere l'uomo selvaggio *reale*; solo ne fa la ipotesi per assegnare la causa dell'es-ec-ec sociale. Frattanto per altro dopo aver impiegato tutto il capo 11 a dimostrar impos-

vuole una logica un po' strana per sostenere tutti i dritti e doveri sociali sur un patto che non fu: imperocchè che cosa è patto? è il consenso di due libere volontà in un medesimo intento legittimo; e dove si appoggia la sua forza? sul dovere di veracità (370). Un *patto che non fu* è dunque un *consenso non accordato*, a cui manca per conseguenza e la base e la forza. Sostenere senza base e senza forza un edificio ove tutto debbe accogliersi il genere umano è impresa di quel solo che piantò per aria le fondamenta della terra.

Lo Spedalieri sente la difficoltà dell'impresa e si accinge a dimostrare l'assunto. «Eccovi un orologio bello l'è fatto..... Questo *fatto* è forse cagione che l'orologio non contenga una *ragione intrinseca* della sua organizzazione.... La società è una macchina... io dimostrerò che la sua *ragione intrinseca* consiste in un verissimo contratto». Sentiremo le sue prove, ma io confesso che non so vedere uscita dal laberinto di questa contraddizione. Egli vuol dimostrarmi che la *ragione intrinseca* della società è un *patto non fatto*, cioè un *patto-non-patto*; dovrà dunque mostrarmela fondata sul nulla. Pure non pregiudichiamo, e udiamne le prove.

«In qualunque stato l'uomo si trovi, se questo deve essere consentaneo alla sua natura, dee trovarvisi per *sua volontà*, per suo consenso».

571. Ma di grazia il fanciullo che nasce è egli uomo? avrà dunque dato il suo *consenso* per nascere nelle tali circostanze determinate, ovvero dovrem dire non essere consentaneo alla natura lo stato del figlio che sta sotto l'autorità paterna. Che dirà l'Avversario?

572. Egli non si dà briga dei *fatti*, giacchè lavora nel suo gabinetto: ma ci dimostrerà coi suoi principi la proposizione contraria al fatto. «Dritti naturali, immutabili» anche alla potenza divina, sono la libertà di *giudicare* e di *fare* ciò che concerne la perfezione ec.». Adagio: se voi mi parlate qui della natura astratta, noi siamo d'accordo: l'*umanità* è dotata di ragione affinchè colla ragione si regoli. Ma se mi parlate in concreto a me pare che codesta libertà sarebbe la rovina di molti non solo fanciulli ma anche adulti. Or bene lo Spedalieri prende a dimostrarla: cercate la prova della pretesa li-

sibile il *patto sociale*, passa poi nel cap. 12 a stabilire che un *contratto* è il fondamento della società civile, e pretende dimostrarlo partendo dalla *libertà naturale*. Ne vedrem fra breve le prove e la lor falsità.

bertà al c. 3. §. 22 e segg. e vedrete che l'uomo può giudicare colla propria ragione *senza dipendere* da veruno 1° perchè egli è indipendente nel *fare*, dunque ancor più nel giudicare; 2° perchè conosce meglio di ogni altro i propri bisogni; 3° perchè ognuno ha dritto di regolarsi col suo gusto colla sua vista ec. Or la natura ha dato a ciascuno la propria ragione come ha dato la bocca e gli occhi propri; dunque tanto libera sarà quella come questi.

573. Io che per mia sventura son miope e mezzo cieco ho perduta gran parte di questa *libertà inalienabile*, e più d'una volta mi accade di esser preso repentinamente per un braccio da chi *contro natura* mi vuol proibire di urtare in un sasso o di farmi stramazza da un cavallo sfrenato; ma forse nello stato di natura non vi erano nè ciechi nè miopi e potea ciascuno regolarsi coi propri occhi: ne segue egli però che non vi fossero ignoranti? che il fanciullo avesse tanto giudizio quanto il vecchio, il figlio quanto il padre, e che conoscesse meglio di questo i propri bisogni? o che *secondo ragione* non dovesse lasciarsi guidare? Or se *dovea* lasciarsi guidare non era dunque *indipendente*. False dunque è la seconda e la terza prova.

574. Ma l'uomo ha libertà di fare, dunque di giudicare. È questa la prima ragione di Spedalieri; nè la credeste una asserzione gratuita: ella vien dimostrata poco prima al § 21. « Ponete che nel fare io dipenda » da un altro, sarà falso che la ragione ne dia a me » un vero potere, mentre *poter fare e dipendere nel fare* sono due idee ripugnanti. Ma *si è dimostrato*, » convenirmi per ragione un *vero potere* in fare tutto » ciò che concerne perfezione ec. Dunque... » adagio: vediamo come si è *dimostrato* (*): « un impeto ci tra- » sporta necessariamente alla felicità... ne siegue che la » natura ci dà dritto sopra tutto ciò che la ragione » discuoopre esser mezzo opportuno di conseguir quel » fine ».

575. Ma di grazia di qual ragione parlate voi? di ogni ragione dritta o storta che sia? non crederei. Dunque quando la ragione è storta o dubbia o vacillante, la natura non le dà altro dritto se non quello di seguire altra ragione più retta più certa più ferma; cioè le dà il *dritto di dipendere* da altrui per conseguire il proprio fine; or molte volte l'uomo ragiona storto molte

(*) Ib. c. 3. § 3.

volte lo *stato suo abituale* è per combinazione, *naturale* di circostanze più soggetto all'inganno or dei sensi or della immaginazione or della inesperienza or della ignoranza ec. come accade al giovane per riguardo al *bene individuale*, al volgo per riguardo al *sociale* ec. dunque non sempre natura accorda la libertà nel *giudicare* dunque neppure la libertà nel *fare*, dunque ben può essere consentaneo alla natura uno stato ove l'uomo si trovi senza l'approvazione del proprio giudizio; dunque anche senza la propria volontà.

576. Forse mi risponderebbe qui l'A. che chi assoggetta il proprio giudizio all'altrui miglior senno, opera realmente colla propria ragione, e colla propria volontà; epperò sarà sempre vero non potersi lui trovare in istato consentaneo alla natura se non per propria volontà; epperò il suo argomento conservare tutta la sua forza. Ma in verità, se egli fosse capace di dar tal risposta, confonderebbe parecchie idee assai distinte, 1° *operar colla propria ragione*: è tutt'altro che *dipendere dalla propria ragione*: chi si conforma nel giudicare al giudizio altrui, vi si conforma *colla propria ragione*, giacchè con che altro potrebbe egli giudicare? ma il suo giudizio si appoggia sulla autorità altrui non sulla propria evidenza, e se questo conformarsi è per lui un *dovere*, è *obbligato* a giudicare secondo quella autorità; ora *obbligato* è contraddittorio di *indipendente*, dunque non è indipendente. 2° Se persuaso da tale autorità egli cede *colla volontà* non per questo dobbiam dire che sia in quello stato *per sua volontà*; la sua volontà nasce dalla necessità di quello stato, non lo stato dalla sua volontà. 3° Se alla retta ragione ei resista regolandosi col proprio giudicare e volere, egli sarà per sua volontà in uno stato non consentaneo alla ragione, epperò contro natura: dunque molte volte l'essere in uno stato *per propria volontà* non solo non è consentaneo alla natura, ma è contrario. E in questi casi l'uomo è *obbligato* a voler ciò che altra miglior ragione gli detta, cioè a *dipendere*.

577. Falsa è dunque la pretesa indipendenza dell'uomo individuo nel senso di Spedalieri, che fonda su questi equivoci tutto quel *dritto* quella *necessità* del patto sociale con cui vorrebbe dimostrare che se esso non fu, ben dovette essere, epperò obbliga come se fosse stato. Ma io voglio per un momento supporre che egli avesse provato il suo assunto dell'*uomo libero*; non sarebbe egli giunto a provare che egli non fu *obbligato a tal patto*?

E se provasse poi con ragioni di natura che *fu obbligato*, non ne seguirebbe che esso *non fu libero* a non farlo? che la società civile è dunque parto della natura? La tesi dello Spedalieri involge dunque una segreta contraddizione di cui non può dimostrar vera una parte senza negar la opposta = L' uomo è in società per un *vero patto* (*) giacchè era libero, nè potè altrimenti divenir suddito = ecco la prima. = L' uomo per la *necessaria tendenza della natura* alla felicità *de* mettersi in società civile (**) = ecco la seconda. Se è vero che egli è obbligato a mettersi in società civile per legge di natura, dunque la società civile non è opera del patto libero; se non potè trovarvisi se non per un patto libero, dunque non è opera di natura.

578. Risulta dal fin qui detto che il patto sociale nè esistette nè dovette esistere; ma io domanderei più oltre potè egli esistere? Il quesito si riduce a vedere se troviamo nell' uomo *sensitivo* nell' *intelligente* nel *volente* i principi che lo determinassero a sacrificare ciò che egli associandosi sacrificò.

579. 1° Le *passioni* quanto son più sfrenate, tanto più abborrono il freno; or nel selvaggio sono sfrenatissime; dunque egli dee naturalmente abborrire la società civile e i suoi legami. 2° La *intelligenza* è poco sviluppata, dunque incapace di fornarsi una idea dello stato civile non vedrebbe in essa che un ostacolo all' appagamento delle proprie brame. Ben potreste mettergli in prospettiva la difesa dei beni della libertà della vita: *beni* stabili non li conosce e se li conoscesse gli avrebbe in abominio come un legame della sua libertà, e un lavoro intollerabile alla sua pigrizia; *libertà* non può sperarla maggiore di quella che gode; la *vita* ben sa difenderla senza allacciarsi, come sa avventurarla senza atterrirsi. 3° La *volontà* priva e dell' attrattiva delle passioni, e della persuasione della intelligenza come potrebbe volere lo stato civile? Infatti, se voi cancellate dalla storia i prodigi della Croce piantata fra barbari dallo zelo dei missionari, qual frutto hanno ricavato i barbari di America del commercio cogli europei? Due soli, dice il C. de Maistre: le armi a f'oco per uccidere se medesimi (***): del resto essi vedean talora lo stesso missionario stancarsi per esso-loro all' aratro alla marra senza deguars. porgere una mano a

(*) C. 12. § 2.

(**) lb. § 37.

(***) *Sonées de S. P. bourg.*

sollevarlo dalla fatica. Si sono potuti distruggere, sì: ma incivilire?...

580. Non basta: il contratto sociale presuppone il linguaggio, e il selvaggio da lui immaginato ne è privo: potrà egli crearlo? già da gran tempo se ne è disputato, ed io ne lascio volentieri ai logici la trattazione, pago di appoggiarmi sul puro dubbio, benchè l'opinione negativa mi sembri evidente (*). Sì, sia pure un semplice dubbio aggiunto ai precedenti: non ho io vieppiù ragione di credere che la società civile nasce dalla natura e non dal patto? Dunque il sistema che combattiamo manca di *soggetto* perchè l'immaginario uomo selvaggio non esiste nè può esistere, manca di *vincolo* perchè il contratto nè fu, nè dovette essere, nè poté essere (**).

581. Aggiungo per ultimo che manca di *oggetto* giacchè non ottiene ciò che pretende, anzi conduce all'estremo opposto, attraverso ad una serie di ipotesi gratuite e di aperte contraddizioni. Infatti io domando all'avversario: che pretendete voi? che io conservi i miei beni, la libertà, la vita: non è vero? or questi beni non son egli assicurati dalla legge di natura? (***) = Sì, ma essa non vien osservata =. Or se essa non vien osservata qual forza può avere il vostro contratto? da che altro principio ha egli la sua forza, se non dalla legge di natura? (114) = Ma col contratto voi acquistate un potere sociale che garantisce il dritto = Lo acquisto se si osserva il patto; or questo è ciò che si controverte fra noi; dunque la vostra prova è una pelizion di principio. Io non nego che se molti si accordano a difendersi scambievolmente non acquistano forza; ma un simile accordo non può egli farsi nello stato naturale, da cui solo egli ha forza, senza quella macchina che voi chiamate il patto sociale?

582. Finalmente poi a che mi conduce egli codesto vostro patto? ad assoggettarmi ad uomini miei pari, fallibili irritabili capaci di ogni male: avrò dei magistrati ma spese volte per opprimermi, dei soldati ma per angariarmi, dei legislatori ma per traviarmi, dei rappresentanti ma per tradirmi? . . . In fatti, non sono bene spesa cagione dei maggiori danni, quegli stessi appunto che

(*) V. Spedalieri Dr. dall' U. L. 1. c. 11.

(**) Lo stesso Voltaire ci ha detto: Le fondement de la société existant toujours il y a donc toujours eu quelque société. V. Maistre Soirées. Note XXXII. au 2, entretien.

(***) Il Rousseau risponderebbe che no, giacchè fuor della società a parer suo non è moralità V. Contr. Soc. 1, 1, c. 8.

voi supponete eletti dal popolo a suoi protettori? Libero dal patto ognuno secondo voi potrebbe giudicar dei propri dritti e difenderli; il patto mi toglie le armi mi grava di imposizioni mi lega le mani anzi diciam meglio colle mie proprie mani mi strozza; mi conforta a mettere in mano altrui la mia persona a condizione che mi piglieranno ancora i beni (*). In verità io non veggio che più mi resti da conservare col vostro patto!

Direte voi forse che o per patto o senza patto questi inconvenienti accadono; dunque nella mia dottrina l'uomo è ugualmente infelice che nella vostra; dunque la mia dottrina non è più vera della vostra. Ma questa ultima conseguenza è falsa; imperocchè io non pretendo che, felice o infelice che ella sia, l'uomo abbia fabbricata da se medesimo questa società, io non suppongo che prima egli si trovasse in istato di libertà e vi abbia rinunciato. Or qui sta l'assurdo della dottrina che combattiamo: che l'uomo sia infelice nello stato naturale di sua corruzione, qui non ci è nulla di assurdo; ma che senza niun guadagno abbia rinunciato alla supposta libertà natia e *razzifici continuamente* una tal rinunzia, questo sì che è non solo assurdo, ma (mi si perdoni la schiettezza) ridicolo. Se talun mi dice che i carcerati sono in prigione perchè la giustizia ve gli ha rinchiusi, nulla di strano; ma se talun mi raccontasse che essi vi corsero spontanei per timore di essere agguantati dai birri, o questo sì che abbisognerebbe di gravi documenti a rendere credibile la novelletta. Gli uomini del *patto sociale* mi sembrano fratelli germani di quel *Gribouille*, che per non esser rubato nascondeva la sua borsa nella tasca dei ladri.

583. Non basta: nello stato naturale chi mi spoglia sa di mancare apertamente al suo dovere; nel vostro patto egli mi spoglia a *buon dritto* ogni qual volta giudica che lo spogliarmi è opportuno al ben pubblico (**); talchè non solo avrò perduta la forza di resistere ma perfino il *dritto* di dissentire. Onde ragionevolmente osserva il ch. C. di Haller, che se in ogni tempo il ribellarsi fu reo, propagate le dottrine del patto sociale è ormai diventato assurdo. Se avete rimesso al sovrano (***) il *giudicare* del vo-

(*) Les sujets donnent leur per-sonne à condition qu'on prendra aussi leurs biens: je ne vois pas ce qui leur reste à conserver. Contr. Soc. l. 1, c. 4, p. 11.

(**) Le souverain *seul* est juge de cette importance. . . Toi es les services qu'un citoyen peut rendre à l'état et les lui doit si tôt que le souverain l'en a mandé, Ib. l. 2. ch. 4.

(***) Ristorz. della Sc. polit. c. 11.

stro bene, come potete voi dolervi se egli ve lo fa anche a dispetto vostro?

584. = Falso, falso: io non ho mai inteso di rimettere a lui il mio giudizio così alla cieca, e quando conosco apertamente violato il patto ritorno nei miei dritti (*). = Voi dunque avete *rimesso il vostro giudizio ritenendovi la facoltà di giudicare!* in verità, comprendo che un tal sacrificio poteste farlo senza esitare, giacchè, permettetemi il dirlo, avete *venduto il sole di agosto*. E poichè avete facoltà di giudicare la *violenza del patto*, è chiaro che avrete facoltà ancor di rescinderlo? = Qual dubbio? = Or ecco senza fallo il patto il più comodo che mai siasi fatto al mondo: cedere il giudizio e la volontà e le forze riserbandosi il dritto e il potere di giudicare di volere e di fare, egli è questo un patteggiare con somma accortezza; e ben mi sembra che il patto sociale, come è un patto *che non fu* così è un patto *che non obbliga*.

585. E sopra di che si appoggia tutta codesta bella invenzione? Si *suppone che* gli uomini furon selvaggi, *che inventarono il linguaggio e la società, che si unirono e fecero il patto, che legarono se stessi in perpetuo, che legarono i loro discendenti, che i discendenti vollero nella volontà dei parenti, che confermarono il patto vivendo in società senza reclamare, che i forestieri lo confermano quando entrano nei confini, che i vinti lo fanno tacitamente col vincitore(**). che l'uomo obbedisce insieme e comanda, che dà e riceve, che è suddito e sovrano (LXX). Dio buono! quante supposizioni per sostenere il vacillante edificio! e un tal sostegno è l'appoggio dei dritti e dei doveri i più sacrosanti che tutto debbono stringere in immobile unità il genere umano!*

Or basti per adesso questo sguardo con cui alla sfuggita abbiain contemplati gli assurdi di quel funesto delirio: legga chi più vuol meditarvi le belle riflessioni del già lodato C. de Haller(***). In quanto a noi non altro aggiungeremo se non il contrapposto delle dottrine da noi appoggiate sul fatto; e riunite qui sotto in breve epilogo che servirà di conclusione a questa sezione.

(*) Burlamac. Dr. polit. P. 1, c. 7, § 22, seg. e prima § 14.

(**) Burlamarchi Dr. polit. P. 1, c. 5, § 8 e seg. e P. 2, c. 3, § 8

(***) Specialmente il C. 11, del primo tomo.

CAPO XI.

Epilogo della teoria dell' ESSERE sociale da noi proposta.

SOMMARIO.

L' uomo è naturalmente in società - ogni società dipende naturalmente da una autorità. - Si regge con leggi di ugual giustizia - la uguaglianza di giustizia assicurando la disuguaglianza personale produce la superiorità - provviditrice del ben comune - essa può divenire sovranità monarchica o repubblicana. - Paragone della dottrina di fatto - colla dottrina di ipotesi.

586. Egli è un fatto evidente che viviamo fra uomini a noi somiglianti per natura, epperò destinati tutti dal Creatore ad un fine medesimo. Se dunque debbo a me stesso il vero il bene la vita i mezzi di conservarla e di ben conservarla; andrò debitore di tutto questo verso quant' altri a me si assomigliano per natura e meco vivono per qual che siasi fortuita o voluta combinazione. Or il concorrere con altri uomini all' acquisto di un bene istesso è società; gli uomini tutti formano dunque una società di uguali fondata sulla identità di natura.

587. Ma la lor natura è libera; come potranno dunque correre concordi ad un medesimo termine? non altrimenti che guidati da un principio di unità, che ne riunisca gli sforzi verso codesto termine per via concorde. Non può dunque esistere società senza autorità che la armonizzi; epperò tosto che in qualche forma uomini si riuniscono a convivere sulla terra, esiste nella lor riunione una autorità naturale, destinata dal Creatore a far sì che nella tendenza al bene essi camminino concordi senza riuscir l' uno all' altro di ostacolo nell' uso dei mezzi ossia dei beni limitati con cui tendono al bene sommo.

588. A questi beni abbiám noi dritto; giacchè dritto è il potere secondo ragione di conseguire un intento: e la ragione che a me accorda il potere di adoprare a tal fine quante forze ho in mano, impone altrui il dovere di rispettar l' uso che io ne farò.

Questo dritto e dovere è in tutti uguale, giacchè nasce da natura uguale; ma le forze non sono uguali in tutti, nè uguale in tutti la assiduità nell' adoprarle: è questo pure un dato di osservazione; da cui deriva una disuguaglianza indefinita, mantenuta dalla uguale indipendenza; la quale siccome mi dà dritto a valermi del mio,

senza esserne da verun altro disturbato, così mi serba infatti tutti quegli acquisti che, usando lecitamente le mie forze, andrò facendo.

589. Con tali acquisti può l'uomo crescere e le terre e la famiglia e il credito, e divenir potente saggio valoroso sì che altri abbisogni del suo sussidio, e con lui si *associa* per ottenerlo. Egli dalla cui superiorità *di fatto* nasce codesta società, ben può escludere dai suoi benefici chi non si regola secondo gli ordini da lui stabiliti. Dunque in lui la superiorità *di fatto* produce una superiorità *di dritto*, ed egli diviene depositario di quella autorità che in ogni società dee guidare gli individui al retto uso dei mezzi.

590. Questa autorità è tutt'altro che il dritto di padronanza tutt'altro che il patrio potere, benchè e nel padrone e nel padre naturalmente si trovi. Il suo principio è nella essenza della società, la sua direzione nasce dal dovere di bramare il bene altrui e di cooperarvi, il suo scopo è il bene comune, la occasione di atteggiarsi in concreto è la superiorità di fatto.

591. Quando ella tanto si avvalora da non avere più superiore in terra, allora ella acquista nome di *Sovranità* o di *Maestà*; e la società che ella governa specialmente se posa in territorio stabile (LXXX) diviene uno *stato*.

Lo stato può esser formato o dalla potenza di un solo o dalla unione di molti uguali. La uguaglianza individuale di essi fondatori combinata colla loro uguaglianza naturale dà a ciascuno di essi uguale dritto alla autorità sociale. Ma poichè questo dritto non isputa immediatamente dalla natura ma dalle proprietà personali, egli è chiaro che appartiene a quei soli la cui superiorità personale fondò lo stato. Tutti gli altri sono colla *comunanza* di questi nella relazione di sudditi a superiori, nè hanno verun dritto al governo.

592. Ecco in pochi tratti la teoria dell' *essere sociale* appoggiata sul fatto e dal fatto parimente comprovata. Esistenza di associazioni d'uomini, riuniti dalla natura, uguali fra di loro nell' *essenza* disuguali nelle *persone*, liberi nel volere, epperò bisognosi di un principio di unità o naturale o almeno artificiale: ecco i precipui fatti a cui abbiamo applicato l'universal principio del dovere. I risultamenti di tale applicazione sono stati che l'uomo debbe essere governato; e così è di fatto; che chi governa è più forte, e insieme ha l'autorità, ed è così; che i sudditi non sono sovrani, ed è così; che la

monarchia non è repubblica, nè la repubblica monarchia, ed è così....

593. Paragonate di grazia, saggio lettore, questa teoria di fatto colle ipotesi del contratto sociale ove l'uomo per natura è libero eppur di fatto è in catene; per dritto è sovrano eppur di fatto è suddito; crea la società, eppur di fatto vi è creato; conferisce la autorità, eppur di fatto non ci ha alcuna parte; ha fatto un patto, eppur non patteggia; lo ha fatto per assicurar tutti i dritti, e intanto gli ha rinunciati illimitatamente; crede ogni stato repubblica eppure vede delle monarchie; crede tutti gli uomini uguali, eppure ne vede ovunque graduate le classi; crede di dar il consenso, e vede che opera a suo dispetto; crede di dar la legge e vede che la riceve.... Paragonate, dissi, le due dottrine, e giudicate qual delle due sia la più vera: vedremo fra poco qual sia la più utile alla umanità sviluppando nella sezione seguente la teoria dell' *operar-sociale*.



NOTE

(XXXVIII) Potrà sembrar falso che la società mai non conseguisca appieno il suo intento qui in terra ; giacchè tante associazioni or di guerra or di lettere or di commercio ec. giungono realmente a possedere il loro intento o colla conquista di un tal paese , o colla scoperta di una tal verità o col conseguimento di un certo lucro ec. Ma se si rifletta alla natura delle società particolari come appresso verremo sviluppandola , si comprenderà che tutti i fini particolari impropriamente si possono dire *fini* , non essendo se non *mezzi* ad ottenere il *fine vero* la felicità. Ed ecco perchè queste società particolari quando giungono a possedere appieno il loro intento *si disciolgono* da se stesse , e i loro associati applicano ad ottenere felicità quei *mezzi* che conseguirono colle precedenti riunioni. Che vuol dir questo *fatto* ? vuol dire che l'intento delle unioni precedenti non era un vero *fine* , altrimenti il conseguimento avrebbe cagionato riposo durevole nella società (18, 19) , ma era solo un *mezzo* ; or il mezzo non può essere che un termine di passaggio (17) dunque al momento che la società vi è giunta *cessa* di aspirarvi , e cessa per passar oltre in traccia del vero *fine*. Dunque ella non avea conseguito appieno il suo intento. Ed ecco perchè , ottenuto il fine particolare , ella non riposa , ma perde il legame *particolare* ; e cessa di essere *quella tal* società particolare , trasfondendosi o in altre particolari o almeno nella universal società del genere umano.

(XXXIX) Cousin introd. lez. 4 , pag. 108 seg. « La ragione umana chechè ella consideri . . . tutto concepisce » sotto la ragione di due idee . . . l'ensa ella alle forme ? ed » la comprende una forma limitata . . . determinata mensurabile , e un'altra cosa che è principio di questa forma e che » non è né misurabile né limitata , cioè all' infinito . . . » (pag. 114). Ogni vera esistenza , ogni realtà è nella congiunzione di questi due elementi , benchè essenzialmente l'uno » sia superiore ed anteriore all' altro. Deggiono coesistere però » chè dalla lor coesistenza risulti la realtà (*) ».

(*) [V. Effemeridi gennaio 180]. Prosiegue qui l'A. in introducendosi ad esporre dottrine che direm soltanto *oscur*, giacchè le spiegazioni che egli ha dato al ch. signor professore Mancino tendono a disculparsi dalla empia absurdità della *creazione necessaria* che pare stabilirsi nella continuazione di questa lezione ; ma questo non fa al caso nostro.

Le dottrine precedenti (che riduconsi in sostanza alla antica teoria delle idee platoniche (*)) tollano la stravaganza di considerarle *realmente* esistenti) faranno comprendere , come speriamo , sotto quale aspetto prendiamo a considerare la società , e combinare le due opposte dottrine , mostrando come la società reale risulta veramente da questi due elementi l' *astratto* e il *concreto* , i quali isolatamente considerati o condurrebbero a rendere la società *si necessaria* che non se ne potrebbe spiegare nè ammettere la varietà , o si contingente che tutta dipenderebbe dal fatto umano.

(XL) Così il Wolfio assegna per primo principio del diritto naturale = *committendae actiones quae ad perfectionem hominis tendunt* = (Inst. j. n. et g. § 43) l' Albertino *statum primaevae integritatis* (Comp. j. n. orthod. p. 1, c. 1. § 14) ; il Bodino l' *ordine* , Eineccio l' *amore* , Genovesi il *diritto* ec. Tutti questi e tanti altri possono benignamente interpretarsi intendendo del *vero bene* quanto essi dicono del *bene* in generale. Ma come altrove abbiamo osservato essi peccano ordinariamente riguardando l' *uom* sociale relativamente soltanto a questa vita mortale ; onde il bene di cui parlano non è mai *vero* , o almeno non è adeguatamente vero.

(XLI) Il ch. C. di Haller , pubblicista insigne di cui dovrò far molte volte onorata menzione , non vorrebbe applicare alla monarchia (**) il nome di *società* , perchè la società , dice , è solo fra uguali ; e pel motivo istesso egli disapprova il titolo di *civile* che vi si suole aggiungere , notando che esso deriva dalla irragionevole applicazione delle forme repubblicane ad ogni umana *aggregazione*. Riconosciamo verissima la sua osservazione intorno al funesto scambio della *aggregazione* umana colla *repubblica* ; e da quanto diremo appresso sarà dimostrato, speriamo , l'essenzial divario delle due forme sociali : ma non ci sembra da riprovarsi il vocabolo *società umana* , giacchè realmente gli uomini sono associati dalla loro natura la quale è *uguale* in tutti ; e questa naturale associazione è il principio di ogni altra particolare riunione. Si vedrà fra non molto come questa uguaglianza di natura , lungi dall'escludere le disuguaglianze sociali , ne sia anzi il più fermo appoggio , e la radice. Frattanto trovandosi gli uomini uguali per natura e dalla natura stessa riuniti , il vocabolo *società* è opportunissimo ad esprimere la congiunzione : giacchè secondo il Valla (1) , *socius est par , comes minor , quippe qui sequitur , et ducem habet*. Onde Tullio (2) : *ut societas hominum conjunctioque servetur* ; ed altrove (3) : *ratio qua societas hominum inter ipsos et vitae quasi communitas continetur*. Col Valla sente il Facciolati (4) : *comes minor , so-*

(*) V. Rogacci : Uno necessario 1. I. p. 1. c. 15. § 22.

(**) Ristorta. d. Sc. polit. Introd. c. 6 , § 3.

(1) De ling. latinae eleg. 1. 4 , c. 38.

(2) De offc. 1. 1, c. 17.

(3) Ib. c. 20

(4) Alla parola *comes*.

*cius par est: comes euntem sequitur, socius agen'em au-
vat*; e così pure l'Ambrosio ed altri. Se dunque non può a-
versi idea di *società senza mutui doveri*, nè di *dovere senza
tendenza ad un fine* necessario (95); e se questo *fine* è per
tutti il medesimo; gli uomini considerati relativamente a que-
sto sono veramente *socii qui agentes adjuvant*; epperò il no-
me di *società* è all' uopo convenientissimo. Tanto più che la
società detta volgarmente *civile* risulta come appresso vedremo
precisamente dal *dovere di società umana*, che potrem chia-
mare *dovere di umanità* (49½) applicato al fatto particolare.

Se non che il citato C. di Haller non avendo ben compresa,
la natura di sovranità e di sudditanza, confusa da lui con pa-
dronanza e servitù (1) dovea necessariamente riprovar questo
vocabolo in cui si stabilisce un titolo di uguaglianza naturale
fra superiore e suddito.

(XLII) Dal fin qui detto può agevolmente comprendersi ove
sia la radice dell' errore di Hobbes quando snaturando l' uomo
ne stabilisce come stato naturale la guerra o almeno la diffiden-
za; e in prova del suo assunto rappresenta che la reciproca
tendenza degli uomini l' un verso l' altro dipende solo dall' a-
mor proprio, non dall' amor d' altrui. « Imperocchè, dice (*)
se lo amare altrui fosse *per natura*, non vi sarebbe ragione per
cui ogni uomo non dovesse esser amato ugualmente essendo u-
gualmente uomo; nè accaderebbe che si amasse maggiormente chi
ci onora che chi ci disprezza ». Eppoi conclude: « non cer-
chiamo dunque la società ma l' esser onorati in società ». La
base di tal dottrina consiste come ognun vede nel non cono-
scere altra *tendenza* che quella della passione; giacchè passio-
ni sono la bramosia d' onore, guadagno ec.; or la passione non
è *specificatamente* umana; dunque tutta la teoria di codesto mi-
santropo parte dal non aver idea dell' uom ragionevole.

Se ne avesse compreso la natura avrebbe veduto che le ra-
gioni che fanno preferire una società all' altra sono una circo-
stanza *individuante*, un principio da cui si riduce al concreto
quella general tendenza sociale *ragionevole* che porta ad amar
l' uomo perchè il non amarlo seria *disordine* contrario all' in-
tento del Creatore, il quale volle questo amore poichè diede a
ciascuno la natura medesima (314).

Questa tendenza nata dall' amor dell' *ordine* epperò propria
specificamente dell' uomo; è ben altro amore che l' amore *com-
mercii causa*, o *officii*, o *animi et hilaritatis* ec., di cui solo
ei ci parla; mostrando con questo suo silenzio di neppur com-
prendere che sia *uomo e ordine*. Ma deh che idea poteva aver
di *ordine* chi ne ignorava il principio? (**).

(1) Rest. introd. c. 5, pag. 23. nota (2). « I principi non gover-
nano che i loro propri affari . . . e di quelli dei sudditi si brigano
solo in quanto hanno rapporto coi loro. Questi sensi vengono spes-
so replicati nel decorso della opera, piena del resto di verità e di
erudizione.

(*) De Cive l. I, § 2.

(**) Secondo che pare Obbes era ateo [Spedal. Dr. dell' U. L. I,
c. 17, § 12].

(XLIII) Avvertasi a non prendere la *opposizione relativa* per una specie di contraddizione come sembra avere fatto il Romagnosi, che si lambicca il cervello per estrarre dall'amor proprio il *sentimento del dritto*(*) e contrapporlo al *sentimento del dovere*. Vero è che *dritto* e *dovere* essendo i due termini di una relazione sono fra loro in opposizione logica, come sono in opposizione senza odiarsi i due termini *padre* e *figlio*; nascono per altro amendue dalla cognizione e dall'amore naturale dell'*ordine*: la cognizione ne dà la idea, l'amore vi aggiunge quell'affetto che nasce spontaneo dalla cognizione di ogni bene vero, come si osservò parlando del senso morale (88). Ma il Romagnosi era in necessità di ricorrere a codesti lambiccati, perchè come vedemmo altrove, egli avea confuso il *desiderio di sentire* aggradevolmente (piacere) coll'amor del bene (ordine) amor costitutivo della umana volontà, la quale è tendenza ragionevole (30). Ecco d'onde è in lui la necessità di trovare l'amor del dritto nello amor proprio mortal nemico dell'ordine; ecco d'onde la necessità di oscurare con immaginarie deduzioni uno dei più naturali sentimenti dell'uomo il sentimento primitivo del *giusto* (VI*). Dice pur bene in tal proposito il Droz. « Un raziocinante sottile può spiegare coll'amor di sé tutti i moti del nostro animo; ma siccome a stento vi giunge è d'uopo credere che egli sostenga una opinione poco naturale. In onta alle sue ingegnose investigazioni, la maggior parte degli uomini crederanno sempre che i sentimenti benevoli (io dirò: *l'idea* » e *l'amor del giusto*) nascono in noi senza che sia d'uopo che l'amor di sé li produca ». (Manuale c. 8. pag. 50). L'intelletto è fatto *essenzialmente* per l'ordine pel numero per la proporzione; non ha dunque bisogno di altro interesse per amarlo in sé e negli altri, a dispetto ancora delle proprie passioni (**).

(XLIV) Ed ecco confermato ciò che altrove si disse (101) intorno alla vera origine della autorità, che il Burlamacchi ripone nel *potere sapienza e bontà* di chi comanda. Benchè ogni dritto non sia autorità (346) l'autorità è però un dritto (potere di ordinare secondo ragione (114)); nasce ella dunque dall'*ordine naturale*, come spieghieremo fra poco, e non già da *qualità accidentali* di questo o di quello individuo. E la stessa eterna autorità di Dio non la vedemmo noi spuntare da quell'ordine eterno che forma nella mente divina la necessità delle cose? (116).

(XLV) Non so perchè il dotto ed assennato Roselli se la prenda in tal proposito contro l'Eineccio perchè chiamò imperfetti i doveri che a questi dritti corrispondono. Egli che professa di scrivere la sua filosofia sulle tracce del sommo tra

(*) Introd. § 196. Esiste nel cuor dell'uomo un... *sentimento o amore giuridico* che sostanzialmente non è diverso dall'amor proprio..... e sembra agire in ragione inversa del dovere.

(**) V. Maistre Soirées t. 2, pag. 115.

i moralisti dovea pur sapere che anche s. Tommaso ammette debiti men rigorosi di giustizia (2. 2. q. 80).

(XLVI) Ed ecco la soluzione dell' equivoco che fu sul terminare del secolo scorso, come era stato in molte altre epoche di delirio, l' incantesimo di tanti cervelli tumultuanti. = Gli uomini sono tutti *naturalmente* uguali = dicevano essi, e ne deducevano esser *contro natura* tutte le diversità di condizione che fra loro si trovano. Confondeano in quella voce *natura* due idee diversissime che con essa talora indichiamo cioè l' astratto specifico ossia *la umanità*, e l' ordine concreto stabilito dal Creatore nel formar l' universo da cui si conoscono le leggi naturali (112); e dall' essere una in tutti *la umanità* concludeano esser *legge di natura* la uguaglianza individuale. Falso, falsissimo: altro è il dire = tutti gli uomini sono per natura ugualmente uomini = altro il dire = tutti sono per natura uguali (cioè ugualmente grandi belli dotti sani ricchi virtuosi ec.) =. La seconda proposizione concreta è tanto evidentemente falsa quanto è vera la prima astratta. Eppure alla seconda e non alla prima poteva appoggiarsi la loro *uguaglianza*; giacchè essi voleano dimostrare una uguaglianza individuale e concreta di *diritto*, che non potea dimostrarsi colla sola uguaglianza astratta di *fatto*. Tutte dunque le loro declamazioni erano appoggiate su un puro equivoco, confondendo la *natura* ordine dell' universo colla *natura* essenza dell' uomo; e la *uguaglianza* di questa *natura* in tutti colla *uguaglianza* di tutti gli *individui* fra di loro.

Quindi si rileva la verità di una osservazione fatta dal Cousin (*) la quale, opponendosi direttamente a pregiudizio del secolo XVIII e al preteso sacrificio fatto nel patto sociale, può sembrare a certuni un paradosso, eppure è una verità evidente. « Dans la société primitive tous les hommes sont nécessaires » rement inégaux par leurs besoins leurs sentimens leurs facultés » physiques intellectuelles et morales; mais devant l' état qui ne » considère les hommes que comme des personnes libres tous » les hommes sont égaux, la liberté étant égale à elle-même, » et le type unique et la seule mesure de l' égalité, qui hors » de là n' est qu' une ressemblance, c' est-à-dire, une diversité ».

(XLVII) Notisi qui l' equivoco stesso che sopra abbiamo osservato in materia di *uguaglianza* da cui deriva il *diritto di indipendenza*.

Si è tanto parlato della *indipendenza naturale*! ma che vuol dir *naturale*? (**) vuol dir *natio*? nò perchè l' uomo anzi nasce dipendentissimo; vuol dire termine di sua perfezione? neppure

(*) Introd. à l' hist. de la philos. Lec. I, pag. II, seg.

(**) Il Rousseau che in questa materia accumulò i paralogismi i più grossolani confonde la *indipendenza* colla *libertà* ossia *libero arbitrio*. Renoncer à sa liberté, c' est,.... incompatible avec la nature de l' homme: c' est éter toute moralité à ses actions que d' ôter toute liberté à ses volontés [contr. Soc. l. I, c. 4, pag. 12]. Ma una dottrina sì apertamente erronea non merita confutazione, essendo confutata dalla nozione di *libertà* data nella prima parte c. 3.

perchè l'uomo non giunge mai a *perfetta* indipendenza, e assai di rado alla *imperfetta*. l'indipendenza naturale vuol dire soltanto quel *dritto* di regolarsi da sé coi lumi della propria ragione, il quale compete alla *natura* umana *considerata in astratto*. Coloro dunque che colla *naturale* indipendenza della ragione hanno preteso di sostener *in pratica* la libertà di pensare (374) hanno ragionato come ragionerebbe il meccanico se pretendesse applicare al *pratico* le teorie *astratte* della dinamica senza brigarsi degli attriti, della rigidità di certi corpi, della imperfezione di elasticità ec.

Ma potrebbe obbiettarsi = a che serve dunque la teoria astratta dei dritti e doveri, se non vale in pratica? = La risposta è evidente per l'esempio fisico da noi recato: a che serve la teoria di dinamica astratta? serve a determinar il concreto applicandola alle condizioni della materia. Così noi, stabilite le condizioni di fatto vedremo spuntarne naturalmente le varie società con tutta la serie dei loro *dritti e doveri*. E per fermarci nel soggetto presente, dato che l'uomo è indipendente in *astratto*, ne siegue che ha dritto e dovere di cercar il bene *dove si conosce* colla sua ragione di poterlo trovar con sicurezza. Fate ora che l'*umanità* *astratta* venga individuata in *una tal* persona, il cui *intelletto* e altri mezzi di cognizion sieno inferiori, udrete tosto la sua stessa ragione intimarle il dovere di assoggettarsi a lumi superiori, appunto perchè ha il *dritto* e il *dovere* di cercar il vero con *sicurezza*, e frattanto *conosce* che nei lumi superiori potrà più sicuramente trovarlo. Ecco la indipendenza di *natura* divenuta radice della dipendenza *personale*, come pocanzi vedemmo la uguaglianza di natura esser base della disuguaglianza individuale.

(XLVIII) Potrebbe qui forse obbiettarmisi il caso di guerra ove ognuno dei due combattenti ha dritto ad uccider l'altro. Ma questa apparente contraddizione nascerebbe da poca esattezza di idee. Il soldato non ha il dritto di uccidere il nemico se non in quanto la guerra è giusta; e la *guerra giusta* a parlar propriamente non è dritto di *offendere* ma di *difendere*, come altrove si vedrà giacchè anche la guerra *offensiva* non sarebbe giusta se non tendesse a riparar un torto ricevuto; e dritto, non dell'individuo ma della società che maneggia l'individuo come suo membro e stromento. Il dritto di uccidere il nemico è dunque della *sola società che giustamente guerreggia*; e questa nell'ordine di giustizia *teoretico* è necessariamente *una* in ciascuna quistione, in ciascun litigio. Potranno talor amendue i litiganti vantar dritti, e forse anche persuadersi di averli, e persuadersene per innocente errore; e allora, per un cotal *dritto* *apparente*, che nasce dall'ordine *logico* nella coscienza erronea, sarà loro lecito *praticamente* l'urto scambievole. Ma il dritto *reale*, che nasce dall'ordine *delle cose* e non *delle idee*, non potrà mai assistere ad ambe le parti senza una contraddizione manifesta: imperocchè se io ho dritto a ripetere una soddisfazione *perchè questa è voluta*

dall'ordine (nel che consiste il dritto) è impossibile che l'ordine voglia che voi me la ricusiate; altrimenti l'ordine vorrebbe e *dis-vorrebbe*.

(XLIIX) Non ci sia però disdetto l'accennare soltanto qualche abbaglio del Romagnosi il quale mena in questo proposito alti schiamazzi contro i teologi che pretendono ergersi maestri di natural diritto (quasi che i teologi dovessero insegnar contro natura (*), ovvero insegnar potessero secondo natura ignorando il dritto naturale) e sostiene essere apertamente assurda perniciosa empia la dottrina di molti che ad un contratto ove il consenso sia stato estorto col timore accordano qualche validità, rescindibile però dalla autorità (**). Nelle prove che porta di sì terribile accusa *tralasciato*, dice egli, *l'assai più che potrebbe trarre dalla più recondita psicologia*, si limita a questo.

« Quello che è contro giustizia non può partorir dritto a » favor dello ingiusto. Dunque è impossibile che produca ob- » bligazione correlativa ». Bastano i primi elementi da noi stabiliti per comprendere che il dritto a sapere il vero, e ad ottener il promesso, e il dovere di mantenerlo non nascono dalla sola reciprocità di chi lo domanda; ma precipuamente dalla essenzial conformità della parola colla volontà, e del fatto colla parola di chi ha volontariamente consentito (370). Dunque, presso i teologi da lui citati, il dritto a favor dell'ingiusto non è *parto della ingiustizia*, ma dell'ordine naturale che passa fra la volontà, la parola, il fatto.

L'A. che non badò a questo primo principio di ogni verità riduce il principio di valore nelle convenzioni alla sola uguaglianza di dritto fra uomo e uomo e dice che la libertà e la cognizione sono soltanto condizioni. Dottrina invero un po' curiosa, che il valor degli atti umani nasca da altro principio esterno all'uomo, e che l'uomo in essi sia una pura condizione! Ma gli si trasmetta l'abbaglio; se il valor delle convenzioni nasce da uguaglianza o indipendenza di dritto (la quale a me sembra una pura condizione) il consenso sarà invalido ogni qual volta la uguaglianza o indipendenza non sono pari da ambe le parti, qualunque sia il motivo da cui nasce la disparità. Dunque un povero che vende per necessità ad un ricco non dà valido il suo consenso; dunque un timore anche non ingiusto impedirà la validità delle convenzioni, giacchè sempre è vero che *res est imperiosa timor*.

Sembra strano all'A. che i teologi accordino all'ingiuriato il dritto di farsi sciogliere dalla obbligazione di sua parola per pubblica autorità; ma perchè? forse perchè la pubblica autorità non può? Sarebbe questo un limitare eccessivamente i poteri: forse perchè egli intimorito si allacciò? ma perdette

(*) E il comico di questa diatriba è che mentre l'A. da un canto rinfaccia loro l'arroganza di insegnar dritto naturale, dall'altro ne dimostra loro la necessità combattendoli col dritto di natura.

(**) Veggasi in fonte le Introduz. al dr. pubbl. p. 2, §. 336.

egli però il dritto che ha ciascuno a rivendicare qualsivoglia ingiuria presso la competente autorità?

Cessi pur dunque il signor Romagnosi di muover lài sulle sventure che questa dottrina prepara all'uomo onesto, e sui trionfi del brigante. In quanto a me temo peggio assai dal la sua; di cui se il brigante fosse una volta persuaso, 'sarebbe molte volte incitato a mettere il colmo alla scelleratezza uccidendo l'uomo onesto, giacchè qualsivoglia promessa e giuramento di questo non saprebbe fargli sperare nè compenso, nè impunità. E finalmente non dee dimenticarsi che la dottrina da lui confutata e svillaneggiata, formò in un pagano, in un Regolo, un motivo sì possente che lo condusse alla morte, e lo rese oggetto di ammirazione a venti secoli che non sapeano dritto di natura (del Romagnosi). Basti ciò a mostrare che la sentenza di quei tali teologi che egli impugna non è poi quel prodigio di stolidezza che a lui parve.

(L) Il Grozio, seguito per lo più dai protestanti in tal materia, credette incombinabile cogli altri doveri sociali questa perfetta armonia della parola col pensiero, epperò secondo lo stile dei filosofi di quel tempo cambiò la definizione della menzogna, dicendola (*) *un parlare ripugnante al dritto di colui con cui si parla*, e si trovò in tal guisa agevolata la morale. Imperocchè da tal definizione inferiva poi non esser menzogna dir delle falsità ad un fanciullo; dirle ad uno che non ne sarà ingannato, benchè possano ingannarsi gli astanti; dirle a colui cui giovano epperò non dispiacciono; dirle ad un inferiore su cui si ha qualche autorità; dirle per salvar un innocente ec. Non può negarsi che, dopo tali dottrine, ei poteva a bell'agio dichiarar la guerra alle *restrizioni mentali* (**); che in verità esse divenivano del tutto inutili, e potea esser sicuro di averne sterminato non pur la frequenza ma perfino la tentazione.

Ma il cangiar definizione è egli un cangiar la natura? partiamo dal fatto naturale: la natura ha fatto l'uomo *parlante* affinchè egli esprima il suo pensiero; lo ha formato *uno* imprimendogli un naturale impulso a conformare l'esterno coll'interno; gli ha impresso un naturale ribrezzo e rossore al farsi *doppio col mentire*; sulla buona fede ha piantate le basi della società. Dunque dire contro ciò che si pensa è contro natura, ed è male in sé, indipendentemente dal dritto altrui: il violare per soprapprin qualche altro suo dritto aggiugne alla immoralità la ingiustizia, ma non costituisce *tutto* il male della menzogna.

Il bene della società che serve di pretesto a tal dottrina è da lei interamente rovinato; giacchè ammesso una volta potersi mentire, il commercio delle intelligenze è divenuto impossibile. E se a di nostri è sì universale la mala fede lo

(*) De jure belli et pacis. l. 3, c. 1, §. 11. Sermo repugnans cum jure existente et manente ejus ad quem sermo dirigitur.

(**) Ib. §. 17. n. 3.

dobbiamo in gran parte alla favorevole accoglienza fatta alle dottrine del Grozio.

(LI) Stupirà forse taluno che fra gli scrittori di natural diritto venga da noi annoverato il Suarez, giacchè è invalsa in molti la opinione che questa scienza sia creazione dei protestanti Grozio Puffendorf ec. (*). L'abbaglio è nato dal confondere il crear la scienza collo *isolar* la scienza. È verissimo che prima delle opere di codesti autori le leggi di morale naturale venivano per lo più (**) insegnate una colla morale cristiana dai teologi che ne mostravano accuratamente la consonanza, e per conseguenza la distinzione. In questo casi procedeano secondo un sistema a quei tempi generalmente adottato di non isolare giammai interamente le scienze una dall'altra, sistema a dir vero molto analogo alla natura del vero il quale è essenzialmente uno.

Il bisogno di internar visi colla analisi obbligò forse a poco a poco a dividere in vari rami il sapere umano; forse la superficialità dello studio, e il disamore alla fatica crebbe un tal bisogno anche fra i cattolici. Ma presso i protestanti codesta divisione fu di assoluta necessità; giacchè avendo attribuito a ciascun uomo il dritto d'interpretar *colla sua ragione* il vangelo, furono astretti a farsi una morale indipendente dal vangelo, giacchè chi giudica non dee dipendere da chi è giudicato; e la fecero sì bene che il vangelo divenne per loro un libro superfluo. Ecco perchè essi sogliono riguardarsi come i fondatori del dritto naturale: perchè lo isolarono, e lo resero *ateo* dice, autor non sospetto di cattolicismo soverchio, il s. Simon (**).

Ma questo isolarlo è egli stato un bene o un male? Nei protestanti fu un tratto di apostasia; epperò certamente fu male; ma parlando in astratto questo quesito e una applicazione particolare di altro più general quesito che può proporsi in questa forma: è egli bene studiar le scienze isolatamente? Ogni più lieve idea di scienza basta a comprendere che l'analisi

(*) Così presso Romagosi nel primo assunto ec. §. 2, pag. 200, il Warakoenig.

(**) Per lo più io dico, perchè non mancano opere di dritto naturale, e di dritto politico, quali sono per esempio le due — *de regimine principum* —, una di s. Tommaso, l'altra di Egidio Romano.

(V. Villemain cours de littér. Lec. 14. t. 1, p. 2, pag. 28, 29).

(***) « On peut dire que à toute époque organique la Science a été théologique, puisque, c'était dans le temple et par les prêtres qu'elle était cultivée Elle s'est divisée en science sacrée et science profane chaque fois qu'on a commencé à protester; alors .. la science disparaissant il ne restait plus que des sciences. C'est dans un pareil état que se trouvent aujourd'hui les connaissances humaines ... Depuis la dissolution du pouvoir spirituel européen résultat de l'insurrection de Luther l'esprit humain s'est détaché des vues les plus générales ... La science est aujourd'hui *athée* ec. ... la science reprendra le caractère religieux ec. » Exposition de la doctr. s. Simon. 7^e année 1828, 1829. Séance 14, pag. 364 e seg.

giova a penetrare, ma rende falsi i giudizi se poi non venga la sintesi a ricomporre il decomposto. Così per esempio se il matematico dopo aver isolate dalla materia le quantità dello spazio del tempo del moto ec. non tornasse ad applicarle ai corpi, nulla saprebbe di *reale*. Il soverchio della analisi è dunque per sé un difetto.

Ma la scienza almeno della religione non debbe ella isolarsi dalle altre? Chi tiene la religione per una favola insignificante, per un formolario di complimento, per una moda, per un uso di paese che obbliga chi vi nacque come *servo alla gleba*, certamente deve isolarla; ma chi la tiene per verità, e verità connessa colla natura umana come potrebbe egli isolarla? Se la religione ci manifesta gli intenti del Creatore riguardo all' uomo; se l' impulso che spinge l' uomo a compierli è ciò che diciamo natura (?) ognun vede che la religione dà all' uomo una cognizione perfetta della propria natura. Ed ecco perchè certi problemi sono insolubili in filosofia senza le nozioni religiose, certe istituzioni sono deboli senza gli stimoli della pietà. Accade qui ciò che nota il Romagnosi in altro proposito (*): vi maravigliate, dice, che l' uomo selvaggio isolato non ci si mostri in uno stato nè di perfezione, nè quasi intelligibile? qual maraviglia? egli non è destinato per questo stato. Dite altrettanto dell' uomo *filosofico*: vi maravigliate che la filosofia non renda pienamente ragione dell' essere umano, dell' esser sociale: qual maraviglia? l' uomo è destinato a compiere il proprio sviluppamento per mezzo della religione. L' isolarne dunque dalla religione e la metafisica e la morale è tanto assurdo per un cattolico quanto è conseguente e necessario per un protestante.

Dunque l' essere il Suarez un esimio teologo non è ragione per cui non debba mirarsi come un profondo filosofo politico.

(LII) Una mente un po' metafisica potrebbe forse bramare di penetrare ancor più addentro il principio primo di questa gran legge morale che forma la base di tutto l' essere sociale. Che nel cuor dell' uomo ella sia scritta a caratteri indelebili egli è un fatto evidente; testimonio ne è la indegnazione che si desta in ogni cuore al veder *disuguagliati* dall' uomo coloro che erano e per natura umana e per individual condizione fra loro uguali o all' opposto raggugliati i disuguali. Ma questa indegnazione del cuore suppone una apprensione di sproporzione nella mente (29); questa sproporzione apparisce evidente in una aperta ingiustizia, ove a torto si toglie altrui ciò che egli non vuol rinunziare: ma come ne sorge la idea quando un donatore, per esempio, con gratuita generosità dona senza nulla richiedere? Egli rinunzia qui ad ogni compenso, e frattanto il senso morale lo vuol compensato, e sembra protestare in favor suo contro la stessa sua generosità.

L' arcano di tal sentimento consiste, se mal non mi avviso, nella prima radice di ogni nostra nozione che è l' idea dell' es-

(*) Genesi del dr. penale §§ 103 segg.

sere. L'essere può riguardarsi e nella sua origine e nelle sue comunicazioni. La prima origine è l'Essere creatore; verso il quale gli esseri creati stanno perpetuamente in relazione di necessaria dipendenza (209); ma esso partecipò alla sua creatura in certo grado limitato il divenir essa pure *origine secondaria* di altri esseri, questi hanno dunque una cotale dipendenza da lei, come ella dal suo Creatore; e tanto è maggiore questa dipendenza quanto più vera origine ella è del nuovo essere che ella produsse. Quindi è che la creatura ragionevole e libera essendo origine più efficace, viene da noi riguardata come più giustamente proprietaria di ciò che ella produce; e questo suo dritto nasce non dalla volontà che ella ha di possederlo, ma dall'ordine di dipendenza necessaria che passa fra la causa e l'effetto; ordine che alla ragione presentasi sotto forma di proporzione necessaria e dalla umana volontà del tutto indipendente. Quindi, benchè questa rinunzi ad ogni suo dritto, la ragione protesta che il *bene-fatto* (benefizio) è cosa del *bene-fattore* e ne dipende necessariamente, e dee tornare a lui o in sé o in equivalente. La riconoscenza è dunque un dovere di ordine puramente morale; epperò inalienabile per chi usa ragione; mentre il ricambio lucroso è fondato sulla necessità di mezzi materiali la quale può non esistere nel donatore, epperò un tal ricambio può essere da lui rinunziato.

(LIII) Che la sensazione non si operi nell'organo sensorio, ma nel cervello (1), che i colori non sieno nei corpi colorati (2) questi erano dogmi nel secolo scorso adottati, e sostenuti talora con acerbità accanita; e guai a chi avesse voluto porre in dubbio questi articoli di fede cartesiana. In prova che l'anima negavasi nell'*animato*, basterebbe rammentare la ipotesi cartesiana intorno ai bruti (3) ma chi comprende che voglia dire *animato* e *vivente*, comprenderà insieme che nella dottrina cartesiana anche il corpo umano non potea dirsi *animato*: esser *vivo* non è lo stesso che esser *mosso*; la vitalità è un principio *intrinseco* dell'essere, il moto un principio *estrinseco* dell'*operare*. Or l'anima del Cartesio, rinchiusa nella glandola pineale null'altro faceva sul corpo se non che

(1) *Haec satis scio an revera manus habeam: id tantum novi quia illo temporis momento quo manus movere mihi videor excitantur quidam motus in quadam cerebri mei parte quae ut fertur est sedes sensuum communis.* Malebranche. *Illustrationes* cap. 10, de inquisit. vera. T. 2. pagina 225 edit. Genevae De tournes 1753. *Id tantum novi!* Chi crederebbe che giunga tant'oltre l'immaginazione ipotetica! Questa anzi è la sola cosa che io non conosco: *id tantum non novi.*

(2) *Oculi vestri repraesentant colores in superficie corporum. . . . certum tamen est omnes illas qualitates non esse extra animam quae illas sentit.* Ib. pag. 224.

(3) Evellendum praecipuum quo praecupati sumus circa bestiarum sensum. . . . ostendendum eas non nisi machinas esse manu sumpti Artificis fabricatas Clersellier in praefat. ad Cartesii tractatum de homine: edit. Elsevir 1677.

muoverlo (1): il corpo dunque non era animato. V. chi vuole intorno a queste materie il Bérard: *Doctrine des rapports du physique et du moral*, da cui è astratto un passo della nota XXXII nel primo tomo analogo alla materia presente, confermato ivi da altri fisiologi.

(LIV) Nasce dalla distinzione e dal paragone di queste nozioni una conseguenza che vien posta dal fatto perpetuamente sotto gli occhi nostri, senza che sia forse da molti avvertita, anzi se si esprima nella forma di paradosso apparentemente contraria al comun pensare. La conseguenza è questa = il servo è naturalmente uguale al padrone, ma il suddito è naturalmente inferiore al superiore = Questa proposizione, sa di paradosso, perocchè d'ordinario la dipendenza del servo riguardandosi come vile sembra degradarlo assai più di quella di suddito. Frattanto però chi può negare che il servo patteggiò col padrone da uguale, da uguale ne pretende gli stipendii, da uguale può sotto le condizioni convenute o rimanere o congedarsi? (*) mentre il suddito obbedisce per dovere inevitabile, e da lui per lo più non voluto non scelto. Ma appunto per questo è più vile la condizione di servo, e questa stessa viltà conferma i nostri principii. Imperocchè ciò che nasce da natura non avvilisce ma perfeziona; la dipendenza dunque del suddito non può essergli *per sé* di alcun disonore. Ma la dipendenza del servo non essendo necessità di natura sembra degradarlo, e può talvolta imprimergli qualche nota di infamia tanto più che *coll'esser di servo* egli tende non al proprio ma al bene del padrone.

E questa medesima considerazione ci può spiegare in che consista la *vera dignità dell'uomo*, di cui tanto si parla dagli autori del contratto sociale, che non cessano di millantarsela e poi di avvilirla. L'uomo che obbedisce all'uomo si avvilisce, perchè si fa dipendente dal suo uguale; or l'essenza della ipotesi di patto sociale consiste *presso i sofisti* (563) precisamente nel produrre una autorità *tutta umana*; ella dunque degrada l'uomo malgrado tutte le finzioni con cui pretendono colorirla (**) dimostrandogli poi *che egli obbedisce solo a se stesso* (vedi la nota LXX verso il fine).

(1) *Naturales et vitales functiones, sed insuper animales, hoc est spirituum animalium musculorum nervorum ec. motus, quatenus a cogitatione aut voluntate nostra non pendet . . . in aliquo automato concipi haud aegre possunt. Id. in notis ad c. 2, partis primae pag. 3.*

Consideramus mortem nunquam accidere vitio animae sed solummodo quod quaedam ex principalibus partibus corporis corrumpitur, et judicamus corpus hominis viventis differre tantum a corpore mortui, quantum differt horologium cum recte dispositum est et habet in se principium motuum, ab eodem horologio cum rampitur ec. Cartes. de pass. anim. P. I, art. 6. Amstel. ed. Elsevir. 1677, pag. 3.

(*) V. Romagnosi assun'o primo ec. § 18, pag. 162. seg.).

(**) Lo Spedaliere impiega in tal dimostrazione tutto il § 3 e 4 del c. 13, lib. 1, dei diritti dell'uomo: « Come possono trasferirsi a diritti *inalienabili*? Questa seconda difficoltà è un'altra illusione...

AN' opposto nella nostra teoria poichè necessità di natura è l'ordine epperò la dipendenza sociale, l'uomo obbedisce non all'uomo, ma alla natura e al suo Autore. Verità filosofica espressa dal Divino Legislatore del Cristianesimo con quella sì concisa e sì profonda sentenza: *chi vi ascolta mi ascolta, chi vi sprezza mi sprezza*. Sentenza che sublima lo stato del suddito a conversar coll' Altissimo, mentre assicura l'ordine sociale sulle basi dell'eterna sapienza e dell'Essere necessario (§17).

(LV) Il Gallo che smarrisce innanzi a Mario suo generale, Altieri appiè di Carlo Emanuele IV, suo sovrano, l'entusiasmo dei Francesi per i loro principi anticamente, e a di nostri pel non loro Bonaparte, per cui correato si lieti a certa morte, e tanti altri fatti di simil tempra, mostrano qual sia l'istinto del suddito verso il sovrano. Indarno vorrebbero opporsi le avversioni, l'odio dei repubblicani ec.; queste apparenti anomalie, queste epoche di delirio mostrerebbero al più che l'uomo può talor traviare, ma non mostrerebbero che l'amor reciproco fra sovrano e sudditi non sia istinto di natura, come è bisogno della società.

Che se dopo l'istinto di natura voi consultate la storia vedrete nel fatto che l'istinto è conforme alla ragione, giacchè d'ordinario il poter sovrano non nacque e non crebbe se non perchè fu benefico: e sebbene potè essere poscia abusato, pure l'abuso fu ordinariamente posteriore alla influenza benefica. Così noi sappiamo che nel popo! santo il poter sovrano fu prima in mano al suo liberatore e legislatore, poi agli eroi che spezzarono le sue catene e ne furono i giudici; finchè bramoso di assicurarsi da nuove schiavitù *implorò per grazia* un Re. La colonia Albana che fondò Roma volle governo simile alla sua madre-patria, perchè avea a lodarsene (**). In Grecia la dignità regale nacque pei Temosfori che la incivilirono (**). Presso gli Unni coloro a cui la nascita dava dritto alla dignità suprema soleano riguardarla come un peso (1). In Spagna in Portogallo in Sicilia divennero re coloro che liberarono q ei popoli dai Saracini. In Francia è d'Heristal avcan regnato coi benefici prima d'ottenere la corona; in seguito il celebre «*Su-ger preparò i cangiamenti legislativi in modo che i sudditi stessi furono i primi a desiderar aumentata la possanza del re che proteggeva il popolo*» (2). E se più tardi «*le car- se riservate al Re si moltiplicarono ed avvenne perchè ognu- no volesse essere giudicato dal santo re Luigi*» (3). Né altre furono le arti con che ebbero poter più assoluto Filippo il Buono

« Son io che obbedisco ed io che comando: io sono il suddito ed io il principe ec. ».

(*) Dion. Alicarn. l. I.

(**) Pouqueville St. d. Grecia (nell' Universo) pag. 6 e 7.

(1) Muller t. I. pag. 304.

(2) Ivi pag. 569.

(3) Ivi pag. 624.

in Borgogna, Cosimo e Lorenzo de' Medici in Firenze, e gli Oranges in Olanda, e il Wasa in Svezia . . . Insomma il principio ordinario della autorità sovrana è la beneficenza o già sperimentata o almeno sperata. E il colonnello de Weiss che, dopo tanti altri, ci afferma (1) magistralmente esser probabile « d'après l'histoire et la connaissance de l'esprit humain, que la plupart des états furent fondés par la force » pare che conoscesse poco non solo la storia e lo spirito umano, ma perfino il corpo; giacchè chi non vede, anche senza essere colonnello, che la forza presuppone la associazione? Qual è quell'Ercole che senza aver sudditi *volontari* possa violentar le masse? La storia dunque e la cognizione dell'uomo così morale come fisico è qui di accordo colle teorie metafisiche per mostrarci che la società e le autorità sono parto di natura non di violenza; e che la violenza usata contro una società presuppone un'altra società già esistente.

(LVI) Il signor Cousin nella sua introduzione alla Storia della Filosofia lezione 5 dimostra che nella natura rinviene il filosofo immagini ammirabili dell'ineffabile mistero, primo arcano della credenza cattolica, il mistero della adorabile Trinità. Non è proprio dell'opera nostra d'esaminare quanto sieno ortodosse le dottrine di quel profondo, ma troppo libero speculatore; ci giova qui l'ammettere ciò che esse hanno di vero, vale a dire trovarsi nella natura ovunque impresso un qualche vestigio di sì incomprendibile arcano; *vestigio* che se per sé solo non ci rappresenta al vivo quell'Essere infinito da cui in lei fu stampato; ci rende però evidentemente credibile, e direi quasi intuitivamente visibile la verità di questo mistero, tosto che dalla inestimabile sua bontà ci viene colla rivelazione manifestato.

Nella società, capo d'opera del Creatore, ben dovea, più che in molti altri esseri naturali, scintillar vivace la luce di quel vestigio divino essendo ella l'immagine della eterna società formata in un esser solo dalle tre divine persone; e questo appunto ravvisa ogni savio nelle due persone sociali e nella intima e necessaria congiunzione che un esser solo ne forma. Nella prima persona sociale, *origine* da cui spunta come dimostrammo, tutto l'essere sociale e in cui risiede la *forza*, noi ravvisiamo il padre, detto dai santi padri, fonte ed origine della Divinità; al quale essi attribuiscono particolarmente le opere di *potenza*. Nella seconda persona sociale che *ordina* reggendo gli intelletti e muovendo le volontà noi ravvisiamo il Verbo per cui tutto fu *ordinato* essendo egli sapienza del Padre. Nella congiunzione delle due persone sociali che, come vedemmo, è naturalmente *l'amore*. (447) (benchè le teorie incomplete dei pubblicisti protestanti e di molti o cattolici o naturalisti distruggano questo sacro nodo soavissimo) viene evidentemente raffigurata la terza persona della *Trinità proto-tipa*, persona che non

(1) Principes philosophiques politiques moraux par le colonel de Weiss. pag. 105 Onzième édition. Bruxelles 1828 chez de Mat.

ha nome suo proprio ma prende qual proprio il nome di tutto l'Essere divino che è *Spirito Santo*; appunto come nella *Triade effigie* il nome *società* proprio dei due principj sociali congiunti significa eziandio in astratto la lor congiunzione. A noi non appartiene lo svolgere questi cenni; ma i dotti per cui principalmente scriviamo, gradiranno, se cattolici sinceri, vedere in tal guisa stampata in faccia alla figlia la fisonomia paterna; i miscredenti, se mai ci leggessero, capiranno almeno che il credente cattolico è ben lungi dall'abbracciar mistero senza comprenderne i termini (240); che anzi i misteri stessi i più astrusi son nuovi raggi di luce a chiarire non pure il soprannaturale ordine della fede, ma anche il naturale della filosofica specolazione (Vedi sopra LI).

In fatti il miscredente, quando sia giunto, ove *Ragione* ci conduca, a discernere i tre elementi sociali, conoscerà i principj della società, conoscerà, che ella ha, oltre questi principj (*essenziali nella sua natura, ma contingenti nella sua esistenza*) ella ha, dico, un Creatore da cui riceve l'esistenza. Ma se vaghezza lo prendesse di poggjar più alto col volo, e interrogare l'Eterno perchè di questi tre soli elementi volle egli formare il suo capo lavoro qui in terra; qual altra risposta ne avrebbe egli per bocca della ragione se non che *così è il fatto, perchè così volle il Facitore*. Ma il cattolico scorto dalla sua ragione al santuario della fede vede splendervi allo scintillar di sua fiaccola la prima causa che nel triplice esser sociale stampò se medesima; e ode rispondersi che *così è il fatto perchè così è il Facitore*.

Altro non picciolo vantaggio ricava un filosofante cattolico dai paralleli che egli stabilisce fra le teorie dimostrate colla sua ragione e le verità rivelate dalla sua fede; ed è una robusta conferma della aggiustatezza con cui ragiona.

La materia che abbiain fra le mani ce ne porge un bell'esempio. Dimostrammo pocanzi esser l'amore il vincolo sociale; nel dimostrarlo non prendemmo certamente le mosse dal mistero della Trinità; chè poco saria filosofico il dire la società esser congiunta da amore perchè da amore è congiunta la Trinità. Ma poichè dai principj naturali siamo stati condotti a tal verità, come non allegrarci al vederla coerente col più sublime dei nostri misteri?

(LVII) Avremo occasione altrove di applicar questa regola universale. frattanto a chiarire la mia proposizione basta ricordare la smania di certi pubblicisti che fabbricarono costituzioni ad uso di popoli da loro non mai conosciuti. Era conosciuta da Platone Siracusa e pure quando « gli amici di Dione » gli scrissero per proporre loro una forma di governo, e il filosofo pose tre re, un senato, una assemblea, un magistrato ec. ... *Ciò non ebbe e forse non potea aver luogo* » dice lo storico Palmieri (*). Or che sarà di certe *Utopie* scritte da penne assai men capaci di quella che ebbe titolo di divina?

(*) Stor di Sicilia c. 8; pag. 169.

Qual proporzione possono avere codesti sogni colle società a cui sono destinati? Ogni società ha dei dritti dei bisogni dei doveri delle abitudini ec. da cui dee spuntare ogni suo operare; come potrà dimenticar di botto tutta la esistenza anteriore per adattarsi alle idee di un filosofo che nel suo gabinetto detta leggi ad un essere ignoto? Ottimamente al nostro proposito osserva nella sua storia degli stati uniti il signor Roux de Rochelle che la costituzione scritta da Locke per la colonia della Carolina nel 1662 « bisognò ben tosto modificarla quando » si ebbe assoggettato alla sperienza la astrazione delle teorie (*) » All'opposto il saggio Guglielmo Penn nella sua Pensilvania dopo aver assicurato agli abitanti *i loro antichi dritti* ... è difficile, diceva, disegnare un buon governo, *ma tale può renderlo l'esperienza*. Il medesimo Roux de Rochelle parlando delle costituzioni delle varie provincie unite al momento della insurrezione « ciascuna delle provincie, dice, fece » entrare nell'organizzazione del governo ciò che si potea conservare delle istituzioni precedenti ... Le stesse leggi di Inghilterra ... continuarono ad esser valide sotto il nuovo governo, e la risoluzione *fu resa facile perchè non iscommo- » vea le antiche basi della società* (**). Onde quella smanìa frenetica che indusse la Francia sotto il governo del filosofismo a volersi dividere da tutto il passato, a demolire ogni avanzo non dico della religione del governo delle leggi dei costumi, ma per fino della topografia, e del calendario antico fu un guerreggiar di Titani, che non potea parar ad altro che ad accumular ruine, e a spargere sangue. E appena un braccio robusto arginò quel torrente di furore e di sangue, la Francia si affrettò a rannodar le sue sorti alle sorti delle età trapassate, e così soltanto poté aver tregua dalle sue sciagure.

Bastino questi cenni storici a mostrare col fatto la verità di questo teorema fondamentale, che ogni società è un risultato di fatti anteriori: se volessimo svilupparlo più a lungo dovremmo torre in mano la storia universale e mostrare in ogni società novella gli avanzi della antica, in ogni società invecchiata i germi di altra novella. Estguir in somma per ogni popolo ciò che sul popolo romano ha lavorato il Niebuhr: « C'est dans l'auteur allemand qu'il faut voir la société romaine se former du mélange de plusieurs peuples avec des droits divers. C'est lui qui, par des exemples pris à la Grèce ec. » nous fait comprendre bien des choses de l'histoire romaine, sur les quelles on passait sans y regarder ». (Villemain Cours de litt. Lec. 14. pag. 18).

Non vogliamo però tralasciar di accennare una altra importantissima che scende da questo teorema; ed è che somma stoltezza saria di uno storico di un filosofo che prendesse a ragionare intorno ad una società, il volerla giudicare nelle positive sue istituzioni coi dritti e coi principj dati dal fatto

(*) Traduz. di Falconetti. Venezia. Antonelli 1839. pag. 66.

(**) Ivi pag. 310.

ad una altra società. Ogni società è una *persona morale*, e la persona morale come la fisica ha un *essere specifico* e un altro *individuale*: lo *specifico* determinato da leggi universali dee trovarsi in tutte un medesimo, l'*individuale* dee variare secondo che variano i fatti. Dunque chi vuol di questo essere individuale portar retto giudizio (giudizio che molto poi può influire sul rimanente) dee colla fantasia e col pensiero trasportarsi ai tempi (*) di che discorre o scrive; e così e non altrimenti potrà giudicar rettamente dell'operar sociale delle istituzioni pubbliche dei doveri e dei dritti ec. In quella guisa appunto che rettamente non giudica il medico se non riguarda oltre il tipo generale della malattia anche la individualità dell'infermo. Veggasi in proposito il bell'articolo inserito negli annali di scienze religiose di Roma vol. XI, fasc. 33 (1840), sulla storia d'Innocenzo III, per Feder. Hurter.

(LVIII) Mentre era sotto i torchi questo secondo volume della nostra operetta comparve nel giornale di statistica un articolo, opportunissimo a confermarci nelle idee che finora abbiamo appena abbozzate, e che domandano nel terzo volume di molte dichiarazioni. L'articolo è dettato del ch. signor Francesco Perez il quale da vero filosofo stabilisce la idea normale del *perfetto civile* non doversi ripetere se non dalla proporzione dei mezzi al fine, giacchè, come egli osserva egregiamente, la idea di *bontà* è una idea (parliamo degli esseri creati) una idea di mero rapporto ... la *attitudine del mezzo al fine la costituisce*. Ci stimiamo felici di esserci in tal principio fondamentale sì perfettamente incontrati con un tal pensatore, avendo (308) dedotto appunto dalla tenenza al fine la prima idea qui abbozzata della social perfezione, come altrove del bene in generale (16).

Ma nel rendere all'egregio A. questo tributo della nostra ammirazione non ci crediam vietata una qualche osservazione che tende a dare alle stesse sue dottrine maggior lume ed ampiezza e forse anche maggior realtà. Filosofo come egli è, apperò uso a considerar gli obbietti in tutta la loro estensione, egli non negherebbe certamente ciò che nel primo volume abbiamo dimostrato, la scienza dell'uomo non poter esser perfetta, se non lo considera in tutto il suo essere: il suo essere non andar circoscritto a pochi anni di vita: la scienza dell'uomo non poter dunque essere perfetta se non ne ricerca i destini al di là della tomba: E là infatti si ricercano oggidì, non pur dai cattolici ma dai filosofi miscredenti eziandio, le soluzioni di molti problemi, che entro i limiti del nostro mondo riescono e tormentosi e insolubili (**).

(*) On voit qu'il (Voltaire) n'a pas vécu par l'imagination dans les temps qu'il décrit ... Tous ces personnages dont il parle sont figures mortes ec. (Villemain: cours ec. T. 1, p. 2, lex. 16, pag. 120). Ce qui manque à son ouvrage c'est la chose même qu'il promettait, la philosophie, c'est-à-dire le jugement impartial de toutes les époques (ivi pag. 130).

(**) V. Damiron philos. in vari luoghi; e nella storia pag. 130.

Or se questo è lo scopo della scienza *specolatrice*, egli è evidente questo pure dover essere il principio della scienza *pratica* la quale come avverte il ch. A. presuppone la prima, e ne adotta come norme direttrici i teoremi. Ond' è che a dare una giusta e adeguata idea del *perfetto civile* è assolutamente necessario considerare le relazioni sociali in tale ampiezza che abbraccino anche quel termine estremo in cui solo trova perfezione la *idea dell' uomo*.

Studiata sotto tal punto di vista la perfezione sociale parmi presentare dei risultamenti alquanto diversi da quelli che l'A. ha sviluppati, e senza abbandonare quella sua bella e veramente filosofica idea (§ V.) che ripone la *perfezione nella proporzione fra gli intenti e i poteri*, aggiugnervi un termine costante che assegni loro una qualche misura e realtà, dicendo *perfetta la civiltà in quelle società ove i poteri sono proporzionati agli intenti E GLI INTENTI REGOLATI DALLA ONESTÀ*.

Eviterassi in tal guisa uno scoglio in cui parmi aver urlato il ch. A. declinandone un altro; egli volle abbattere e la gratuita determinazione di uno *status quo* di un tipo immutabile di civiltà e il pregiudizio di tanti che pigliano per norma del *perfetto civile* il proprio loro secolo, senza avvedersi che tal norma sarebbe sproporzionata, e ai secoli antichi perchè troppo sviluppata, e ai futuri perchè troppo scarsa (§ VIII). La osservazione è giustissima; ma che ne deduce l'A.? Ne deduce che « *Roma nascente* ove ... i padri legislatori sacerdoti » capitani; gli altri costretti ad arare i campi a ritrarne appena il vitto, a soggiacere sotto il peso delle armi. i primi » contrarre nozze civili, agli altri concessa solo la venere naturale ... Da un lato padronanza personale reale familiare » morale civile, dall' altro nulla; da un lato intelligenza volta lontà potenza in certo modo sviluppate, dall' altro lo stupore di servitù ec. ». Si questa Roma nascente « *questa società per quel tempo è perfetta!* Che la vagante indipendenza del Beduino e la raffinata convivenza dell' Europeo » saranno due stati di civiltà uguali se avranno ciascuno ciò che bramano (§ VI). Queste conseguenze all'A. medesimo presentavano un non so che di ripugnante al *buon senso* contro cui ha dovuto armarsi egli stesso con un atto di fede nella sua *logica*: atto di fede che forse non tutti i suoi lettori avranno coraggio di ripetere (*).

Or se alla sua legge di *proporzionalità* egli aggiungerà la nostra legge di *onestà*, egli è chiaro che questa conseguenza svanisce in quella parte che al *buon senso* ed alla *onestà* ripugna, e sussiste per quella parte che riguarda il material pro-

La psychologie n'a rien plus à coeur que d'arriver par des recherches consciencieuses et suivies à des principes qui constituent un véritable système sur la nature morale et la destinée de l' homme.

(*) Ove anche per legittima conseguenza ciò derivasse, io non uso a spaventarmi dei risultati di un principio logicamente provato assentirei francamente (Giorn. Statist. fasc. 14, pag. 201, anno 140).

gresso delle scienze delle arti della industria; e ugualmente civile potrà dirsi, se abbia e siegua leggi proporzionate allo sviluppo, la Firenze di Dante e quella dei Medici, la famiglia del Patriarca attendato in Maubre, e quella di Luigi XVI. nelle Tuileries.

Un altro inconveniente verrà ad evitarsi non meno funesto alla società che alla virtù, ed è la mutabilità delle *idee di giustizia* dedotta dall'A. medesimo in conseguenza dei suoi principj « Immaginate, dice egli, che a poco a poco lo stato » di intelligenza di volontà di potere (nella plebe...) si vada » allargando, e tenda a raggugiarsi ai padri ... ecco impe- » gnarsi una lotta ostinata fra una classe gelosa degli antichi » *dritti che già più nol sono*, e un'altra avida di esercitare » quelli che *pria non avea*, e che ora ha acquistati ec. ». Ecco che dal *conoscere volere e potere* è nato il dritto di insurrezione tribunizia, e di sovvertire l'ordine dello stato.

Se all'opposto colla *proporzionalità* dei poteri e degli intenti, sacra rimanga ed inviolabile la legge del giusto e dell'onesto, si comprenderà che nè in Roma nascente fu giusta la oppressione, nè in Roma crescente fu giusto il tumultuare: si comprenderà che Roma nascente saria stata più felice sotto patrizj meno duri e interessati, Roma crescente più tranquilla con tribuni meno inquieti ed arroganti.

Anche la idea di *felicità umana*, ridotta nel § IV. ad una *serie di bisogni soddisfatti*, prenderà sotto l'influenza della *onestà* un aspetto meno materiale epperò più retto e più costante, giacchè non dipenderà solo dagli *intenti*, ma anche dalla loro *onestà*. A ben comprenderlo si noti che il solo bisogno *assoluto* dell'uomo secondo queste leggi dell'*onestà* è l'*ordine* e la *verità* gli altri tutti sono *accessori* che aggiungono eccitamenti momentanei, e, soddisfatti che sieno, momentanei appagamenti; ma non possono costituirne la *essenzial felicità* (19.20). Dunque la *essenzial felicità* dell'umana società è una: l'*ORDINE MORALE*. Il rimanente è felicità accidentale, che può non esservi senza che l'uomo pur se ne avvegga. Ed ecco in tal guisa ridotta ad una *idea reale* la verità dal ch. A. adombrata, che potea a prima vista aver l'aria di paradosso, la verità, dico, della *uguaglianza di civiltà* in due società l'una rozza l'altra sviluppata. L'essere felice nella idea dell'A. sarebbe una semplice *apprensione immaginaria*: il selvaggio *si crede* felice con una *pelle una tana un rozzo cibo* (§ IV.) dunque è felice se può averli: l'europeo *crede* necessari palazzi livree cocchi ec. dunque se non gli avrà sarà infelice. Ognun vede che in tal sistema il più pazzo degli uomini ben potrebbe essere talora il più felice se si credesse essere ciò che essere vorrebbe, ma che veramente non è (*).

All'opposto, stabilita la idea di felicità, nell'*ordine*, l'uomo può ottenerla in ogni grado di incivilimento purchè propor-

(*) Tal sarebbe per esempio quel pazzo che si credea d'essere il saggio.

zioni gli intenti e l'uso dei mezzi che egli ha alle leggi dell'ordine ossia alla *onestà*. E l'ordine essendo un bene universale eterno costante, si potrà a tutto rigore affermare che la società rozza quando è ordinata è felice quanto la società la più colta, perchè possiede l'*essenzial* suo bene.

Dunque, concluderemo col ch. A., lo sviluppo possibile dei poteri esistenti diretto dalle leggi dell'ordine racchiude la idea normale del *perfetto civile*, purchè per altro l'*ordine* si riguardi in tutta la sua ampiezza, talchè assicuri non solo lo adempimento degli intenti ma ancora la loro onestà.

Ma avvertasi che codesta *idea normale* se ci dà la *nozione essenziale* del *perfetto civile*, ancor però non arriva a svilupparla in tutta la sua *estensione*; la quale estensione dee pur contemplarsi dalla *statistica* se ella vuol mirare a quella perfezione che dovrebbe sforzarsi di conseguire. Nella teoria che abbiamo dedotto dalla idea di *società*, e con cui abbiamo stabilito la base del *perfetto civile* nella perfezione di *unità* e di *efficacia*, ogni lettore attento potrà vedere un germe che qui brevemente svolgeremo per dar alla materia per quanto in una nota è possibile uno sviluppo adeguato.

Se la perfezione della *unità* è un elemento di perfezione sociale (455) quanto più perfetta sarà l'*unità*, tanto sarà più perfetta la *società*. Or la *unità* tanto è più perfetta quanto più abbraccia ed unisce; onde il perfettissimo UNO, l'UNO infinito tutti abbraccia gli esseri a cui si comunica; e fra le *unità* create quelle riguardiamo come più perfette che in un semplice essere uniscono maggior numero di *forze* di *facoltà* di *elementi* ec. Così una verità *universale e scientifica* si riguarda come più nobile di una verità *storica e particolare*; l'anima dell'uomo come più nobile di quella dei bruti ec. Per questa ragione sarà tanto più perfetta la *unità sociale* quanto sarà più numerosa (in parità del rimanente) la *società*. In fatti quanto la *società* è più numerosa, tanto più vaste sono le imprese a cui può distendersi; epperò la *società domestica* suol riguardarsi come più perfetta della sol coniugale, la politica della domestica.

Se dunque esiste un tipo perfettissimo di *estensione sociale*, egli è chiaro che la statistica ad ottenere con perfezione il proprio intento colà dovrà drizzar le sue mire e i suoi passi. Or egli è chiaro ugualmente che il *maximum* della naturale estensione nella società umana consiste nella associazione di tutti gli uomini. Questa è dunque *nella estensiva sua ampiezza* la compiuta idea del *perfetto civile*.

E notate che la tendenza della natura umana a questa perfezione di *estensione*, dimostrata da noi con principi *metafisici*, ci viene fisicamente confermata dalla osservazione *del fatto*. L'individuo tende a propagarsi in *famiglia*, la famiglia a svilupparsi in *città*, le città a riunirsi in *istati* (*). Gli stati nascono

(*) Il corso dell'incivilimento ci mostra tantosto le sue quattro grandi divisioni di *temosfori*, di *maggioranti*, di *città*, di *nazioni* (Romagn. Origine e fattori della civ. p. 13, ed. Firenze).

angusti e si vanno a poco a poco dilatando e a misura che si dilatano sentono il bisogno di confederarsi, e di stabilire relazioni ognor più vaste. Così leggiamo esser cresciuti i popoli antediluviani, così i Noachidi, così tutti quasi i popoli primitivi come diremo al c. 9.

Che se dal fatto umano volgerete lo sguardo alle vie tenute dalla provvidenza divina nello sviluppo delle forme religiose; voi vedrete la religione verace, chiusa dapprima nelle pareti domestiche, uscirne per opera di Dio medesimo e divenir religione nazionale presso gli Ebrei divenuti nazione, dilatarsi colla loro dispersione fra le genti, e finalmente divenire per opera del Riparatore religione universale (*cattolica*).

E in questo progressivo sviluppo avvertite che lo stato inferiore sempre riceve, anzi diciam meglio, implora dagli stati superiori una perfezione che egli conseguir non potrebbe abbandonato a se stesso. L'individuo ha dalla famiglia il primo appoggio in ogni ordine di beni; la famiglia trova nella città un correttivo ai disordini che ella non potrebbe riparare nel proprio seno; la città trova nello stato, lo stato nelle confederazioni nelle alleanze quelle forze che da se non avrebbe (*). Tutte poi codeste società particolari dove trovano la lor perfezione se non nella onestà naturale elemento di universal società, ovvero, parlando dei tempi nostri, nella religione cattolica sola base reale della universale associazione?

Dunque la estensione della associazione ai termini i più lontani, dee formar parte ancor essa delle contemplazioni del filosofo quando voglia con una saggia statistica accelerare i passi di una civiltà verace; e dopo averne stabilita l'essenza nella onestà degli intenti e nella proporzione d'i mezzi, ne darà compiuta idea collo stabilirne tale la estensione che tutte abbracci le nazioni del globo.

Questa conseguenza che spontaneamente derivasi dalla nostra teoria di social perfezione fondata sulla *UNITÀ* ed *efficacia* quanto dee rendere cara al cattolico quella società augusta di cui forma parte, e in cui egli ravvisa, anche naturalmente parlando, il sommo della perfezione! Verò è che a dì nostri, mille e ottocento anni dopo che il Divino nostro Legislatore ne promulgò il disegno, ne intraprese la esecuzione e ne predisse il riuscimento (**), la sonnacchiosa filosofia dei miscredenti, svegliatasi repente, ci va millantando come sua invenzione la fraternità universale, e mentre detesta come grezza di idee e proscrizione di fanatismo la *intolleranza cat-*

(*) Opportunamente al nostro proposito osserva il Muller pag. 156, t. 2, l. 18 che fino a questi tempi (secolo XV) poco carteggiarono fra loro politicamente gli stati dell'Europa, perchè ognuno attendea agli interessi del proprio paese. Ma... allora incominciò a comprendersi la necessità di un equilibrio politico, che garantisse la tranquillità ec... onde la diffusione del sapere umano pur vantaggio.

(**) Docete omnes gentes — illi praedicaverunt ubique — fiet unum ovile.

tolica si vanta di venire a perfezionare l'istituzione dell'Uomo Dio (*) colla tolleranza filosofica. Ma in questo stesso ella mostra che non solo non fu capace di ideare questa perfettissima società universale, ma (ignoranza veramente nimiliante per cotesta rigeneratrice e maestra dell'universo (idra-
ta e promulgata dall'Uomo Dio, neppur sa ancora *comprenderla* e imitarla. Imperocchè se il primo elemento di sociale unità è la unità di intelligenza (302. 304), egli è evidente che la filosofia tollerante dell'indifferenzismo è una distruzione totale, uno sterminio radicale della vera unità sociale. Cresca ella pur dunque a suo talento il commercio, moltiplichi i vapori, trapassi colle ferrate sue strade e monti e golti ed istmi; ella riuscirà ad *avvicinare materialmente* gli uomini ma non ad *unirli ad associarli MORALMENTE*. Ogni moralità ha il principio in un giudizio dell'intelletto; dunque anche l'unità morale nella unità di giudizio. Or la unità di giudizio della tolleranza filosofica consiste nel non *contraddir* veruno, cioè in un giudizio puramente *negativo*, che *nulla* afferma; sul *negativo* sul *nulla* sarà dunque appoggiata la loro sociale unità: appoggio degnissimo in vero di una società che si separa dall'Essere, da Dio. Qual esito poi possa avere codesto spiritual edificio fabbricato su qualche cosa di meno che il *punto di Archimede* essi sel vedranno; ma ricordinsi che una torre materiale fabbricata su terren sodo venne meno, appena mancò l'unità di discorso.

(LIX) La società di tutti gli uomini non può avere *per se* un essere concreto, essendo impossibile moralmente la cospirazione effettiva di tutti gli uomini, corrotti come sono, al vero obbietto di lor felicità. Per altro siccome l'intento primitivo del Creatore fu di ottenere *realmente* in tutta sua pienezza questa associazione del genere umano (**) il ristoratore dell'ordine dall'uom violato, volle per quanto era da Lui ripristinare anche in questo punto i divini disegni, epperò formar una società universale che avesse una concreta esistenza visibile. E in qual modo prese ad eseguirne il lavoro? collo stabilire una autorità concreta e visibile da cui partisse come da centro la universale unità; e col renderla *infallibile* venne ad accordarle il dritto di collegar gli intelletti, col renderla *santa*, di collegar le volontà. Così egli suppliva e all'oscuramento della ragione e alla corruzione della volontà che rendono nello stato presente della natura impossibile fuor della Chiesa la società universale; e formava in terra la più *compiuta* non meno che la più perfetta di tutte le società: perfetta per le forme di sua legislazione, compiuta per l'ampiezza di sua estensione (***).

(*) V. Damicoq hist. de la philos. pag. 91, e prima pag. 53 e 54, ma sopra tutto a pag. 18; veggasi pure Exposition de la doctrine de S. Simon nelle prime sedute e specialmente al fine della quinta seduta, pag. 170.

(**) Vult omnes homines salvos fieri, et ad agnitionem veritatis venire.

(***) Degnissimo di esser letto in tal proposito è un articolo degli

All'opposto quegli eretici che tolsero alla Chiesa la sua esistenza visibile e concreta poteano anzi doveano per necessaria conseguenza negarle ogni autorità visibile e concreta; e ridurla ad occultarsi nelle tenebre dei divini decreti e della impenetrabile predestinazione. E così appunto operarono i protestanti e riuscirono maravigliosamente nell'intento: spicciolatisi, agrancellatisi in una infinità di sette, essi mostrarono col fatto la necessità di una autorità ovunque debbe essere una società (V. la storia delle variazioni di Mgr. Bossuet.)

(LX) Dissi poco sensata e non del tutto falsa questa espressione = l'anima dipende dall'uomo =; perchè veramente non potrebbe usarsi senza qualche stranezza e fallacia. L'uomo è il soggetto operante, di cui l'anima forma una parte, dunque non può dirsi che l'anima nello operare sia indipendente dall'uomo, giacchè se l'uomo non opera neppur opera l'anima. Ma siccome l'uomo non opera se non colle forze dell'anima, le quali ben possono almeno in parte esercitarsi anche quando, disciolta dal corpo, ella ha perduta la integrità dell'essere umano; così il dire che *l'anima dipende dall'uomo*, include un principio di falsità che rende questa proposizione almeno equivoca e fallace.

A questa o fallacia o stranezza viene a ridursi, se ben si mira, quella opinione di alcuni teologi i quali sostengono la superiorità del concilio sul pontefice: se la autorità pontificia è il principio di unità che dà ad una unione di prelati l'esse-

Annali di scienze religiose di Roma, estratto della rivista di Edimburgo, scritto da un protestante t. XI. pagina 446 ». Non ci è, non ci fu mai su questa terra opera di umana politica cotanto meritevole di esame quanto la chiesa cattolica Romana. L'istoria di questa chiesa congiunge insieme le due grandi epoche dell'umano incivilimento. Niuna altra istituzione esiste tuttora in piedi, la quale possa risuonare indietro i nostri pensieri a quei tempi quando il fumo dei sacrifici s'innalzava dal Pantheon, e quando i leopardi e le tigri saltellavano entro l'amfiteatro flavio. Le più boriose stirpi di regi non son che di jeri, se si paragonino alla linea dei sommi pontefici. Noi rintracciam questa linea in una serie non interrotta dal papa che coronò Napoleone nel secolo XIX a quello che coronò Pipino nell'VIII secolo; e ben più oltre dall'epoca di Pipino si estende l'augusta dinastia, finattochè si perde nei crepuscoli della favola (è un miscredente che scrive). La repubblica di Venezia tiene in fatto di antichità, il secondo posto. Ma la repubblica di Venezia ci comparisce moderna, in paragone del pontificato; e la repubblica di Venezia è già sparita, ed i pontefici rimangono. La sede pontificia rimane tuttora, non già in istato di decadimento; non già come un semplice monumento di antichità; ma piena di vita e di giovanil vigore. La chiesa cattolica invia tuttora ai più remoti confini del mondo intero i suoi missionari, non meno astanti di quell'Agoatino, che sbarcò in Kent (contea d'Inghilterra) coi suoi compagni, e tuttora sffronta i potentati ostili con quel medesimo coraggio col quale essa sffrontò Attila.

Il numero dei suoi figli è maggiore di quello si avesse in qualsivoglia altra epoca. Le sue conquiste nel nuovo mondo l'hanno più che compensata delle perdite già sostenute nel vecchio: la sua spirituale deuminazione si estende sopra le vaste contrade che oc-

re di concilio, egli è chiaro che *concilio superiore al papa* vale altrettanto che *uomo superiore alla anima* (1).

(LXI) Fate qui meco una osservazione che gioverà ad ampliare e rendere più universali le dottrine colle quali abbiamo reso ragione dell'essere sociale. Il Cousin ha notato (2) con gran verità che la metafisica contenendo i principi di tutto lo scibile umano, tende perpetuamente a trasfondere in ogni ramo di scienze quelle teorie da cui ella trae il proprio alimento: onde sempre vedrete trasparire una certa segreta armonia fra le scienze ancor più disperate quando vengono coltivate in una medesima scuola.

Così, paragonate il dritto sociale del secolo XVIII, colla sua fisiologia; vedrete che il suo materialismo (3) fisiologico non era (mi si permetta l'espressione), non era che il *patto sociale* trasportato dalla persona morale alla persona fisica. Infatti su che si fonda quella teoria sociale? sul dogma che tutta la *autorità* ossia il principio di unità e di operazione sociale è un effetto o una somma delle volontà e forze individuali. E la teoria del materialismo fisiologico? sul dogma che tutta la unità ed operazione dell'animale è un effetto o una somma delle forze chimiche e meccaniche. Dal che ne siegue che la organizzazione è *causa* della vita, come il patto organizzatore della società è *causa* della autorità (4).

Come fa il politico per unire gli individui? Considera nell'*amor proprio* o nell'*interesse ben calcolato* (*) una forza che è insieme e attrazione e repulsione: il bisogno unisce gli uomini, la limitazione dei mezzi di soddisfarli li disunisce. l'equilibrio di queste due forze costituisce il movimento sociale. E come fa il fisiologo organista per congiungere fra loro le molecole elementari? considera in esse due forze una di attrazione l'altra di repulsione: il loro equilibrio costituisce il corpo e la vita.

(1) V. Maistre *Du Pape* t. 1, c. 12, pag. 120, e Puffendorf. (*de habitu relig. christianae ad vitam civilem* § 38) citato dal medesimo a pag. 76.

(2) Cousin introd. leç. XII.

(3) Non intendo già dire che tutti gli autori seguissero tal dottrina, anzi ho protestato in contrario (1): parlo dello spirito generale della scuola sensistica di quella epoca.

(4) On peut ramener à deux les principales opinions sur la force qui se déploie dans l'univers: la première la conçoit comme un effet de la matière, la seconde comme un principe à part qui s'associe aux éléments matériels; ... d'une part on explique la force par la matière, *la vie par l'organisme*; de l'autre le mouvement de la matière par la force, *le jeu de l'organisme par la vie*. (Daniron Hist. pag. 248).

(*) Veggiamo l'amor delle ricchezze ec. stendersi indefinitamente in ogni monada individuale ... e rattenersi il conato di ognuna in forza di questi medesimi tentativi, Romagn. Ved. fondam. pag. 702.

Dès qu'on eut placé les sens sur le trône de la métaphysique, l'analogie conduisit l'intérêt sur celui de la morale (Villers. dottrina di Kant pag. 159).

Ma questa materia come può ella aver unità nell'operare non essendo mossa da una unità di forza? si crea una unità materiale congiungendo in un punto del cervello i nervi operatori della cognizione e intellettuale e morale; e traendone poi il moto spontaneo e volontario. In questo stesso modo si dà alla società una unità di operazione congiungendo in una assemblea i deputati della moltitudine che formano la legge, e comunicano il movimento a tutto il corpo sociale. Onde la legge non è che il giudizio ossia il pensiero della moltitudine come il pensiero non è che la sensazione delle molecole concentrata e trasformata.

Questi cenni possono bastare a mostrare la analogia delle dottrine nelle due scienze disparatissime. Facciamo il confronto medesimo nelle dottrine opposte, e si vedrà come la nostra teoria morale armonizza con quelle teorie che si appoggiano alla dottrina media (*) nelle scienze fisiologiche.

Infatti che ci dice la fisiologia animistica? Che in ogni animale in ogni pianta è forza ravvisare un certo principio ipermeccanico che ne abbraccia la materia, trasfonde in lei un essere unico, ne forma l'organismo e lo ordina ad un unico scopo: e lungi dall'essere un risultamento delle forze chimiche e fisiche è anzi un reagente opposto dalla natura alle loro azioni distruttive (**).

E che dice la nostra teoria sociale? Che in ogni società è mestieri ravvisare anteriore a lei un principio sociale universale (325) che unisce moralmente gli uomini appena si incontrano, trasfonde in ogni associazione una autorità (424), ne determina le forme (461) e le ordina ad un unico fine (455); e che questa autorità lungi dall'essere un risultamento di tutte le volontà associate è anzi un reagente opposto dalla natura alla libertà dei particolari *amor proprii* sovvertitrice della società (426).

Legittima è dunque ogni organizzazione sociale che spunti dalle leggi di natural giustizia; nè perchè un governo sia naturale è necessario che sia assolutamente monarchico o assolutamente repubblicano (525) rappresentativo o senza rappresentanza: basta solo che sia legittimo (552). In quella guisa appunto che non v'ha alcuna necessità per aver idea degli esseri viventi di concentrarne tutte le operazioni in un punto mate-

(*) V. la nostra introduz. t. 1, pag. 9, ed anche la nota 9 verso il fine pag. 139.

(**) La matière organique est le produit d'une force qui n'agit pas d'après les lois de la physique ... Souvent tout-à-fait contraire aux affinités chimiques (Brandis ap. Sprengel hist. des scienc. méd. t. 6, pag. 301, v. anche p. 312) — L'acte conservateur qui s'oppose à la corruption ... est celui qui constitue essentiellement la vie (Stahl ap. Dumas Physiol. t. 1, pag. 128).

Le molecole del cadavere erano impegnate in combinazioni contrarie alle forze chimiche, mantenute dalla sola attività vitale: la putrefazione è il ritorno alle leggi generali chimiche e meccaniche (Adulon: Fisiologia t. 1, pag. 36 e 44).

riale, ben potendo la natura concentrarle negli uni, dividerli negli altri; giacchè l'unità dell'essere dipende non da unità materiale ma da un principio di forza uno *per se*, qualunque sia la complicazione dell'organismo con cui naturalmente egli opera (*).

La nostra teoria sociale è dunque essenzialmente connessa colle dottrine spirituali, come la dottrina opposta colle materiali; sebbene, come ognuno conosce, possano dalla debolezza della umana ragione sconnettersi fra di loro, e mozzarsi.

(LXII) A dimostrare come in sostanza non differisce la nostra sentenza dalle *idee* del ch. C. di Haller benchè differisca dalle sue espressioni, basta riflettere al luogo pocanzi citato (t. 2. c. 18, pag. 239). Ivi a dimostrare che il governo è cosa accessoria nel principio porta per ragione che « il governo » no non è un essere *différent*, ma una semplice deduzione » dei dritti privati della persona che regna, conseguenza naturale del suo potere e della sua proprietà, da cui non si » può separare la sua autorità più che l'ombra dal corpo). Bastano queste poche parole a dimostrare parlarsi qui dall'A. della origine materiale, ossia di quello che noi abbiain chiamato il principio *concreto* della autorità. Ma che l'A. sentisse esistere un principio di questa autorità nell'intimo della umana natura, nella legge di giustizia e di benevolenza, apparisce dal ripetere che egli fa continuamente esser fondato in questa ogni dovere e dritto del sovrano (**).

Sia ciò detto per giustificare gli intenti di questo celebre politico: non può negarsi per altro che la idea di superiorità Ei la confonda alquanto colla idea di padronanza; e che il dritto sociale, come ci viene da lui presentato, conduca a dottrine talor mal sicure intorno a certi dritti che egli attribuisce ai privati come di punire i colpevoli, di render giustizia ec. Ne vedremo altrove qualche applicazione particolare: per ora bastini citare la frase seguente che mi cade fortemente sott'occhio = il soccorso ottenuto dai deboli chiamasi *servitù*, dagli uguali *compiacenza*, dai più potenti *giurisdizione*: ma in tutti tre i casi l'essenza della cosa rimane la stessa. (t. 2, c. 15, pag. 191). Ognun vede l'abbaglio: la *giurisdizione* nel soccorrermi impone al mio avversario un *dovere* quando anche essa non abbia la forza; mentre l'aiuto che io ricevo dai miei servi o dai miei amici potrà talora forzare il mio avversario ma non può imporgli un *dovere*.

(LXIII) Ognun vede non essere noi qui d'accordo col Romagnosi, il quale (Assunto primo ec. § 12, pag. 144) *unifica nella società patriarcale la patria potestà colla regia*; il che ci sembra tanto falso quanto l'asserire che l'esser padre è lo stesso che *esser re*, essendo il *potere* una conseguenza dell'essere. L'unirsi di due poteri sopra una medesima testa è un fenomeno giornaliero nell'ordine sociale, ed anche oggidì

(*) V. Bérard. *Doctrines des rapports* ec.

(**) Veggasi per esempio il cap. 15 del t. 1, verso la fine.

sono ben pochi i sovrani che non sieno padri; nè però fu mai detto che i due poteri uniti sieno *unificati*.

Ma l'abbaglio del Romagnosi nasce qui dal non avere ancora abbandonate interamente le dottrine del secolo passato (a cui però abbiano pur la sua lode, egli portò i primi colpi). Quindi il distinguere che egli fu dalla *patriarcale* e *senatoria* la società civile, perchè in questa predomina il consenso di tutta la società riunita. Egli si lascia qui strascinare dalle prevenzioni sistematiche: altrimenti come non avrebbe veduto un fatto sì evidente, non esservi forse società ove il consenso sia meno reale e men possibile che nella società civile?

L'analisi da noi fatta in questo capo ci sembra porre in chiaro la essenzial differenza che passa fra la società patriarcale e la civile, ed è che nella prima il potere è domestico cioè sopra persone la cui unione dipende da relazione di unità quasi-individuale (492), mentre nella seconda è pubblico e nasce pel fatto della associazione: nella prima l'unità è causa della unione, nella seconda l'unione causa della unità. Quando nel padre io considero il principio che dà esistenza alla famiglia, nel padrone lo scopo del di lei operare, il padre il padrone mi si presentano come causa della famiglia; ma quando io riguardo questa famiglia come un aggregazione di individui per natura uguali e veggio il padre e padrone, obbligato dai doveri di umanità e capace pel suo potere di guidare la famiglia al vero suo bene, allora io lo chiamo superiore o patriarca e veggio nella famiglia il fine la causa della sua patriarcale superiorità. A questa superiorità aggiungete additi non-famigliari, non-domestici, avrete una autorità pubblica; alla pubblica autorità aggiungete la indipendenza avrete una sovranità.

(LXIV) Egli è strano invero il vedere un autore sì cristiano, come è lo Spedalieri, ed insieme robusto ragionatore, cadere in meschini cavilli per istiracchiare le autorità scritturali al suo sistema del contratto sociale, dicendoci che, quando la scrittura riguarda nella sovranità una partecipazione della divina autorità, ella la attribuisce a Dio come a Dio si attribuisce l'essere causa della fame (1). Strano vanto sarebbe in vero sulle labbra di un Re ispirato il dire a Dio: *tu me elegisti regem populo tuo* (2): strano esordio di esortazione agli altri sovrani il dir loro: *data est a Domino potestas vobis* (3): se essi dividessero codesta gloria colla fame e colla peste: strano in bocca dell' apostolo S. Pietro il precetto: *propter Deum.. regem honorificate* (4): strano sul labbro di S. Paolo lo stesso precetto: *omnis anima potestatibus subdita sit, non est enim potestas nisi a Deo.....itaque qui potestati resistit, Dei ordinationi resistit* (5). E all' udir tal precetto i primi fedeli avrian

(1) Dr. dell' U. I. 1, c. 17, § 27.

(2) Sap. 9, 7.

(3) Sap. 6, 2.

(4) 1. Petr. 6, 6.

(5) Rom. 13.

potuto agevolmente liberarsi da ogni obbligazione facendo osservare ai Maestri della terra che anche la peste vien da Dio, nè però siam obbligati nè ad onorarla nè ad obbedirla e lasciarla a suo bell'agio mieter le vittime. Nè certo così la pensava Davide quando inorridiva al pensiero di offendere l'auto del Signore; nè così Tertulliano quando dicea: *inde est imperator unde et homo, INDE POTESTAS HLLI UNDE ET SPIRITUS* (1); nè così Santo Ireneo quando ripeteva *cujus jussu homines nascuntur hujus jussu et reges constituuntur* (2); nè così S. Agostino quando vietava: *ne tribuamus dandi regni atque imperi potestatem nisi vero Deo: Deus ipse dat regna terrena bonis et malis* (3); nè così San Crisostomo quando asseriva: *quod principatus sint, quod isti imperent hi vero subjecti sint, divinae sapientiae opus esse dico* (4); non così in somma tutta la antica chiesa che mandò delle intere legioni di martiri alla mannaia senza mai mandare un deputato alla convenzione.

E tanto è più strano il linguaggio di Spedalieri su un labbro cattolico che dovia ripetere riverente il parlare della scrittura e dei padri, quando si ascoltano i pagani riconoscere quella verità che coi principj di ragione abbiamo dimostrata quando gli Egizi (5) *existimant non sine quadam Dei providentia pervenisse reges ad summam de omnibus potestatem*; e gli Esseni al dir di Porfirio (6) *non contingere cuicumque imperium sine speciali Dei cura*; e tanti altri che veder si possono nella dotta confutazione scritta dal Tamagna contro Spedalieri (7).

In quanto a me non la fo da Teologo ma da filosofo; nè mi sarci indotto a registrar qui tanti squarci di autorità, se colle autorità il filosofo a cui rispondo non mi avesse tratto mal mio grado fuor dello stercato in cui combatto.

(IXV) Alquanto diversa potrà sembrare la divisione recata dal Montesquieu, il quale divide i governi in repubblicano (Democrazie e Aristocrazie) Monarchico e Despotico. Strana divisione in verità, ove il vizio di governo viene annoverato fra le sue forme. Se un naturalista dovesse darci con pari logica la descrizione del genere umano, ci darebbe che tutta la specie umana si divide in *maschi femmine e zoppi*. Ma tali aberrazioni non recano meraviglia in un autore che sembra non avere nè disegno nè principj determinati in tutto il corso della sua opera. Egli vuol dettarci le norme di ogni legislazione e ne stabilisce per fondamento questa falsa divisione senza darsi la briga pur di accennarne una prova nè di fatto nè di ragione nè di autorità (8).

(1) Apolog. cap. 30.

(2) Adv. haer. l. 5, c. 24.

(3) De civil. Dei c. 21, e 33.

(4) In hom. 13, in ep. Rom.

(5) Ap. Diod. sic. l. 1.

(6) Porph. l. 5.

(7) Lettera 1, c. 6.

(8) Esprit, des Loix l. 2, c. 1.

Poscia assegna i suoi pretesi *principi* di operazione per ciascuna di codeste forme, virtù per la democrazia, moderazione per la aristocrazia, onore per la monarchia, terrore per lo dispotismo. Per poco che si conosca il cuor umano si comprende agevolmente che tutti codesti mezzi son necessari in ogni governo ben ordinato, giacchè in ogni moltitudine vi sono naturali capaci e bisognosi or dell' uno or dell' altro di tali impulsi. Vero è che un governo più imperfetto avrà bisogno di maggiori virtù individuali affin di sussistere; ma ciò non fa che senza virtù possano sussistere gli altri. Nulla dico del senso che egli dà alla parola *virtù* escludendone la morale e la religione; il che in sostanza è un dirci che la virtù è l' entusiasmo di chi (134) tutto sacrifica agli interessi politici della sua patria (*). Domandate voi che cosa è *libertà politica*? Al capo 3, del libro 2, ella è il *diritto di fare ciò che è permesso dalla legge* (definizione a dir vero un po' curiosa giacchè è egli possibile che non si abbia *diritto di fare ciò che è permesso*? ci si può impedire l'atto ma il *diritto* è implicito nel *permesso*) e al capo sesto, è quella quiete d'animo che proviene dalla opinione della propria sicurezza. Da questa singolar definizione deduce l' A. essere necessaria per la libertà la divisione dei poteri e su tal base prosiegue poi a ragionar lungamente come se il suo detto fosse un dogma ed egli un oracolo. . . . In verità ebbe ragione l' Haller quando del Montesquieu ci dice che, leggiero e sofistico come è, non merita la riputazione di cui ha goduto (**). Simil sentenza ne porta il ch. C. De Donald e fino ad un certo segno anche lo Stewart il quale benchè per altro al Montesquieu assai favorevole (***) lo accusa di avere scritto senza connessione, senza disegno e quasi senza sapere con certezza ove andasse a parare.

Ciò non ostante per quella leale imparzialità che professiamo anche verso i nemici del vero, dobbiam riconoscere che lo *Spirito delle leggi* fu una transizione del dritto sociale dall'astratto al concreto; e se l'empietà allor regnante non avesse strappato all' A. degli incensi che egli abbominò morendo; se

(*) Esp. des lois l. 3, c. 5.

(**) Restauraz. della Sc. polit. T. 1, c. 6, n. 7. Veggasi in fonte questo erudito e saggio articolo.

(***) Hist. des sciences metaph. T. I. pag. 303. Segg. « Ses faits » sont si peu liés que nous serions tentés de croire qu'il y a été conduit à son insu, et plutôt par une curiosité fortuite que par aucun dessein conçu d'avance etc. Poco da questo diverso è il parere del Villeman, Autrefois j'avais cru voir dans l'ouvrage de Montesquieu une composition savante complète en toutes ses parties En l'étudiant davantage je l'ai moins compris: j'ai cru y remarquer des contradictions des lacunes et plus d'un problème sans résoudre Il a le mérite d'être surtout histoire (Cours de litter., Loc. 14, T. 1, p. 2, pag. 46), Montesquieu mancava della prima guida per trovar il vero il giusto l'utile etc. (Romagn. Introd. § 370).

la sua mente, falsata dalle dottrine repubblicane, non avesse pervertite le idee suggeritegli dal suo ingegno; il pensiero di ricercare nelle *individualità* di ogni popolo la base della *individualità* di sue leggi, avrebbe potuto meritargli dei titoli di riconoscenza per parte della filosofia politica. Ma egli precipitò nel puro empirismo allor regnante e invece di ravvisare nelle condizioni individuali un *fatto determinante* le leggi universali ed immutabili di natura, parve talora (benché altrove si contraddica) voler seppellire in questo materiale elemento e la umana libertà e la virtù e la giustizia, deducendo da tali elementi ogni moralità, o almeno assoggettandola ad essi (*).

(LXVI) Ma = e che, obbietterà forse taluno, vorreste voi sostenere che il predominio di questo o quel corpo elettivo non abbia a cagionare effetti essenzialmente diversi? che sia lo stesso aver un solo senato, o avere una seconda o anche più adunanze or legislative or esecutive ec? che un Doge o un Re dotati di potere esecutivo non cagionino varietà nella forma del governo? = No, non niego che vi sia tal differenza, ma dico solo che tal differenza non è né *essenziale*, né sì chiaramente contornata e *precisa* da poter caratterizzare una specificazione filosofica, dedotta cioè dalla natura della cosa, e non dalle sue accidentalità. Infatti tutte le circostanze dianzi enumerate, un Doge, più camere ec., non possono esse trovarsi in qualsivoglia repubblica sia democratica sia aristocratica? dunque non costituiscono differenze *essenziali*. Di più chi può negare al Montesquieu sopra citato (517) che una aristocrazia numerosa non divenga, *nel sistema che combattiamo*, una vera democrazia ove il popolo è contato per nulla come per nulla eran contati gli schiavi nelle democrazie antiche? E viceversa chi negherà che, paragonate ai non cittadini, queste pretese democrazie non fossero vere aristocrazie (**).

Dissi nel *sistema ipotetico che combattiamo*, giacché nelle dottrine di Haller, che abbiamo in tal materia seguito, ogni *poliarchia* o nasce o diviene ben presto per inevitabil legge dalla natural propagazione una *aristocrazia* composta dei fondatori di essa società o dei loro successori come vedrem fra breve (519 e 524) e la vera democrazia di tutti non è se non uno stato momentaneo e passeggero (***).

(*) V. per es. l. 4, c. 2, de l'éducation ec. l. 24, es 5 o esp. 19, ec.

(**) Qu'est-ce qu'une république dès qu'elle excède certaines dimensions? C'est un pays plus ou moins vaste, commandé par un certain nombre d'hommes qui se nomment la *république*, mais toujours le gouvernement est UN, car il ne peut y avoir de république disséminée. (Maistre Du Pape. T. 1, c. 1, pag. 5).

(***) « Dione discepolo di Platone odiava come lui la pura democrazia che quel filosofo chiamava non governo, ma mercé di tutti i governi conciossiachè diventava nel fatto o aristocrazia o oligarchia o peggio che monarchia secondo che uno o più furbi agivano e dirigevano a posta loro la plebe sempre ignorante e volubile » sempre, e che pur sempre è la parte più numerosa della società »

Almeno non negherete che quando le leggi dipendono dalla doppia sanzione del Re e della nazione, si ha un vero governo *misto*, distinto dall' *uno* e dal *non uno* = Non credo di potere accordare tale asserzione, anzi se ben si comprenda la nostra dottrina, la obbiezione apparirà *contraddittoria*. Noi non diciamo esser impossibile che molti individui formino una *sola autorità*; anzi abbiain dimostrato che la autorità è essenzialmente *una* e nella democrazia e nella aristocrazia, insomma in ogni società, giacché è il principio della unità sociale (421, seg.) Ma altro è *unità di autorità* altro *unità di superiore*, cioè di possessore della autorità (467). La autorità *una* è posseduta nella monarchia da un *individuo*, nella poliarchia da *più individui*: è egli possibile trovar via di mezzo fra queste due forme? quando le leggi dipendono dalla *DOPPIA sanzione* è chiaro che due sono i principi formanti la legge, ossia *obbliganti* la società; or chi ha dritto di obbligare è possessore della autorità (114 seg.); dunque *due* qui sono i possessori della autorità; or il *due non è uno*; anche questa forma cade dunque sotto la categoria del *non uno*. = Ma qui i *due* se non sono *uno* ben formano *uno* epperò un vero *misto* = E qual è quel governo ove i *più* non formino *uno*? Se è *essenziale* alla *sociale autorità* l'essere *una*, è chiaro che ogni governo di molti in questo senso potrà dirsi *misto*, essendo impossibile un governo ove non esiste un qualche elemento di unità che ne formi la *legge*: nella monarchia questo principio *uno* è una volontà, nella poliarchia un consenso, ma sempre è un elemento *solo* e ripugnerebbe che l' *uno* nascesse dal *più* (*). Ciò in che le due forme essenzialmente differiscono è che l' *unità* sociale nella monarchia nasce dall' *uno* naturale, nella poliarchia dall' *uno* artificiale o morale; nella monarchia il sovrano è proprietario della autorità sociale; nella poliarchia proprietari ne sono i *soci* ossia i *veri* cittadini (**); nella monarchia la unità di autorità viene aiutata da molti ministri perchè un solo individuo non potrebbe stendersi alla materia che dee

(Palmieri St. di Sicil. C. 8, pag. 166). Ecco fatto da due antichi saggi, assai periti uno in pratica l'altro in teoria di governo repubblicano, un bel panegirico del popolo sovrano, e confermata, ma sotto aspetto dal nostro un po' diverso, la insussistenza della democrazia.

(*) Nous ne concevons pas que dans l'ordre intrinsèque des choses la variété puisse exister, sans que préalablement n'ait existé l'unité. Cousin Intr. les. 4, pag. 113 C'est l'unité qui préexiste à la variété.

(**) Questa essenzial differenza di ogni poliarchia dalla monarchia fondata sull' *uno* o *non uno* proprietario del potere fu già osservata dall' A. dell' opuscolo de regimine principum l. 4, c. 1, che va fra le opere di s. Tommaso. Ivi dopo aver detto che ogni specie di poliarchia *dividitur contra regnum*, soggiugne che la precipua essenzial differenza dei due governi in ciò consiste che il *vero* Re è proprietario del potere *in ipsius pectore sunt leges*: all' opposto nella poliarchia *quamvis unus dominetur, regimen tamen pendet ex pluribus*,

muovere; nella poliarchia la molteplicità dei proprietari viene a concentrarsi in un consesso per trovare una unità di giudizio e di volere, un *principio di ordine* che nei molti non può nascere se non dall' *uno*.

(LXVII) Mi furon proposte in questo proposito due obiezioni. 1. Il padre non avrebbe egli dritto di impedire i irriverimenti dei figli emancipati, e stabiliti in terre non sue? se ha tal dritto, la sua autorità non può ripetersi dal dominio territoriale 2. E i figli non hanno dritto di impedir al padre un qualche eccesso? pure non può dirsi che sieno superiori.

A questa seconda obiezione già abbiain risposto al num. 495: l'impedir gli eccessi, dritto e dovere di chi può impedirli senza causare maggior male, non è per sé esercizio di autorità ma atto di umanità. La autorità si esercita allor quando questi eccessi si vietano con dritto di provveditore universale, di centro della operazione sociale, a cui si appartiene non solo impedir il male, ma anche ordinar bene. Or il figlio non è provveditore universale di questa società che abbiain contemplato; egli dunque, frenando gli eccessi del padre, oprerà con dritto ma non per autorità.

Quindi apparisce la risposta anche alla prima difficoltà. Il padre che ai figli emancipati e stabiliti in terre non sue vietasse un qualche delitto, al più eserciterebbe un avanzo di dritto paterno ma non una autorità di superiore, giacchè separato da essi e di interessi per la loro emigrazione e di relazione per la loro emancipazione più non è provveditore della loro società. I figli dovranno dunque obbedirlo se vieta il male non perchè egli ha autorità di governarli ma perchè essi sono obbligati a non far male; e il rispetto ed amore che gli debbono ancora benchè emancipati, renderà questo lor dovere ancor più sacro.

Ma i figli che rimasero sulle terre del padre non hanno isolato dai suoi i loro interessi; or la comunità di interessi non può procedere con ordine senza unità di direzione; questa unità di direzione niuno ha dritto a darla fuorchè il superiore comune; dunque ove un ben comune richiede tal direzione solo il padre è in dritto di imprimerla ai figli anche emancipati, finchè una totale separazione di interessi non ne forma società distinta.

(LXVII) * Ed ecco spuntar dalla natura stessa dell' uomo il primo germe e la prima idea del *patriziato* intorno a cui tanto si è disputato a di nostri dai *demagoghi*, i quali non seppero ravvisarvi se non la prepotenza dei forti e la oppressione dei deboli.

Eppure la stessa etimologia del nome dovea rammentarne la origine di fatto registrata negli annali di Roma; e bastava la più superficial considerazione della umana propagazione per farci intendere che dovunque una società di uguali fonda o da se sola o sotto un sovrano società novella, ivi la società di uguali diverrà a poco a poco corpo di patrizi. Così degli Etruschi ci dice l'erudito

fig. C. Artaud (1) che « la somma del poter sovrano trovavasi soltanto nei patrizi, *originali e legittimi* cittadini ». Così in Firenze i Buondelmonte gli Amidei, gli Uberti ec, che professero la prima ragunata di gente, ne divennero naturalmente *la nobiltà i patrizi*; e la governarono fino alla tirannia di Gualtieri de Brienne (2). Così in Venezia il patriziato venne composto da quelle famiglie che governavano nell'anno della *serratura del consiglio* (1297 dell' E. V.) (3). Così in Ragusa il governo si teneva « dai discendenti dei primi fondatori di quella repubblica e dai nobili del territorio da essi comprato nella Bosnia (4), la plebe era composta dei marinai, merciai, contadini; insomma delle persone di servizio. Il patriziato di Berna nasce dai piccioli nobili adunati in quella nuova fondazione da Bertoldo di Zeringen (5); » le prerogative degli odierni abitanti delle A- » sturie dal nobile coraggio dei loro antenati nel mantenere la » religione e la indipendenza (6) ». E generalmente parlando la nobiltà *feudale* è composta dei successori di coloro che già comandavano negli eserciti barbari, conquistatori delle romane provincie (7).

La nobiltà dunque ossia il *patriziato* nasce, come la società di cui forma parte, dalle *cerimonie di fatto*; e sebbene tra i fatti ve ne possano essere ancor dei violenti ed ingiusti, non dee però attribuirsi ogni prerogativa a violenza e ad ingiustizia; anzi generalmente parlando la nobiltà nasce come la sovrannità dalla beneficenza di chi l'acquista, e dalla riconoscenza sociale dei beneficiati (479 segg.).

La stessa nobiltà conferita dalla libera volontà dei Sovrani che potrebbe sembrare una eccezione alla regola, pure se ben si riflette conferma anzi questa nostra dottrina dedotta dai fatti. Imperocchè a qual titolo suol ella conferirsi? Ognuno sa che per tre vie era aperto l'accesso a nobilitar la famiglia nei tempi anteriori alla rivoluzione, cioè per via o di fondi acquistati o di laurea, o di milizia, i quali titoli corrispondono appunto alle tre maniere benefiche di acquistar superiorità da noi sopra indicate (460) cioè di aiutar i più deboli or col sostentarli nella vita, or coll'istruirli nel vero, or col difenderli dall'oppressione. Il conferire un titolo era un *dichiarare* la nobiltà piuttosto che un crearla; con quel titolo il sovrano o la repubblica dichiaravano essere il titolato atto a giovare altrui per la copia dei mezzi or di ricchezza, or di scienza, or di valore che egli avea a sua disposizione.

(1) Storia d'Italia (nell' Universo) pag. 83 e 85.

(2) Muller T. 2. pag. 15, e 45.

(3) Ivi pag. 19 e 20.

(4) Ivi pag. 63 e segg.

(5) Muller at. univ. T. I, pag. 73 e segg.

(6) Ivi T. I, pag. 461.

(7) Da questi fratelli d'arme venne il corpo della alta nobiltà (Ivi T. I, pag. 426). Nell'anno 1060 i baroni Normanni scacciando i Saraceni dalla Sicilia si univano per provveder alla guerra in assemblea, la quale ... fu detta braccio baronale e militare (Colletta stor. del R. di Nap. T. 2. pag. 305).

Ed Ecco perchè la natura stessa della nobiltà escludea il professare mestieri *per luoro*: il faticare *per guadagnare* sarebbe stato quasi un riconoscersi bisognoso di sussidio, epperò incapace di prestarlo altrui: sarebbe dunque stato un degradarsi uno *snobilitarsi*.

Non prendo io nè a lodare nè a biasimare questi sensi di cui l'abuso portò talora non solo a boria e a prepotenza, ma a scialacquamento e a pazzia. Osservo soltanto questo *fatto*, questi sentimenti formalisi *naturalmente* in tutta la società europea, come ne ho osservati tant' altri, perchè ravvicinando queste varie osservazioni si può andar conoscendo il vero lavoro di natura nell'essere sociale, specialmente nella società in cui viviamo, e sceverarlo da ciò che la smania sistematica si è sforzata primieramente di stabilire colle dottrine poi di eseguire colla violenza. La nobiltà il patriziato considerato così *nel fatto* si vede, 1. essere un parto naturale della associazione che potrà essere *traslocato* ma non mai distrutto: 2. essere quel medesimo *fatto* su cui si fonda ogni superiorità di dritto (470): 3. essere un primo passo verso la sovranità, la quale null' altro è se non la superiorità indipendente: (ed ecco perchè lo spirito anarchico nel 1791 prese di mira ugualmente e le monarchie e la nobiltà): infatti voi vedete mille volte la nobiltà divenir *sovrana* divenendo indipendente senza violenza alcuna, pel solo fatto della cessazione di un poter superiore. Così si trovò sovrana in molte città di Italia la nobiltà a misura che andò cadendo la autorità dell' Impero di Alemagna; (*) e quando quella autorità risorse ricadde talora nel grado di nobiltà onde era surta ad aristocrazia.

(LXVIII) Infatti il sofista di Ginevra che ha almeno certe volte una specie di sincerità, o arroganza che dir si voglia, nel sostenere i paradossi anche più auditi, lo dice apertamente: tout gouvernement légitime est républicain: e nella nota lo prova, perchè non è legittimo un governo se non sia guidato dalla volontà generale; dunque in ogni monarchia *legittima* il sovrano è ministro del popolo; allora la monarchia stessa è una repubblica = alors la monarchie elle même est république — (Contr. soc. l. 2. c. 6. pag. 63).

Il fondamento di codesto suo argomento lo avrà piantato prima nel c. 2, p. 41. ove determinando la nozione di *volontà generale* dice che « il n' est pas nécessaire qu' elle soit unanime, mais il est nécessaire que toutes les voix soient comptées; toute exclusion formelle rompt la généralité ». Ecco una vera associazione di *uguali*, da cui *per necessità di natura* dee risultare un governo a comune (524).

Dal che risulta una altra conseguenza di molto rilievo che dichiarata da Gian-Giacomo tanti anni fa, pure ancor non è

(*) Müller T. 2. l. 17, pag. 14. » Di questi giorni molte città di Italia, divenute indipendenti si riscattarono sotto Rodolfo di Habsbourg dai dritti regali, ... acconsentirono ad essere governate da *grandi famiglie*, ec.

stata pienamente compresa; ed è che tutti i governi ove il sovrano riconosce la dottrina del patto sociale vengono per questo stesso a dichiararsi non più monarchie ma repubbliche, poichè il sovrano viene a dichiararsi *amministratore* della autorità comune, e a protestare di non averne la *proprietà*; nella qual *proprietà* consiste l'essenza della monarchia.

E di questa verità aveano un segreto sentimento i repubblicani, senza forse avvertirlo, quando tanti schiamazzi menavano contro il titolo di *Re di Francia* cui cangiarono in *Re dei Francesi*; dicendo che la dignità della nazione non comporta che essa venga riguardata come *proprietà* di un individuo. E si venivano con tal fatto a ridurre il linguaggio in armonia colle dottrine repubblicane che non ammettono monarchia *proprietaria*; e dichiararono col titolo stesso che il re non era proprietario non potendo gli uomini divenire proprietà altrui se non sono schiavi. All'opposto l'antico linguaggio creato dalla natura degli avvenimenti esprimeva una verità di fatto che i sofisti avrebbero voluto cancellar dalla storia, cioè che il sovrano governava i Francesi perchè ereditava i dritti del conquistator della Francia. Era dunque *padrone* della Francia e *Sovrano* dei Francesi; e siccome la Francia era sua *proprietà* così sua *proprietà* era il dritto colà di governare (518) benchè sua *proprietà* non fossero gli uomini governati.

Le teste sofistiche confusero dunque l'esser *proprietario* del dritto coll'esser *proprietario degli uomini* e persuasero ai dabbenuomini che il suddito di un monarca è schiavo ogni qual volta il monarca è *proprietario* della sovranità. Il Burlamacchi, che forma un anello tra le opinioni storiche del medio evo e le opinioni dei sofisti che si andavano a' suoi di profunziando, il Burlamacchi, dico, dall'un canto ammette che il principe ben può esser *proprietario*, giacchè nulla vieta che il dritto di governare venga in commercio come ogni altro dritto (1); che il dritto di conquista rende il sovrano proprietario del suo reame (2); ma soggiugne poi molte limitazioni colle quali dimostra che assai dura gli pareva ad inghiottire questa pillola. Io sono persuaso che se egli avesse ben penetrato d'onde e come nasca una monarchia patrimoniale (518) ogni difficoltà saria cessata; ma egli partiva dal suo principio sistematico della *convenzione tra principe e popolo* (3) nel qual sistema ogni sovranità è del popolo, almeno finchè non se ne spoglia (4) anzi anche poichè se n'è spogliato (5). Il popolo è dunque in possesso secondo il Burlamacchi: or il possessore non può essere spogliato se non con titoli certi ed evidenti: quindi la gran difficoltà nell'ammettere i regni patrimoniali, e la pretesa necessità del consenso dei popoli o espresso o tacito.

(1) Dritto Polit. p. 1, c. 7. § 53.

(2) Ivi § 52.

(3) Ivi § 53.

(4) Ivi p. 1, c. 6, § 6.

(5) Ivi p. 2, c. 6, § 24 e p. 1, c. 7. § 14.

La storia per altro ci presenta moltissimi regni patrimoniali moltissime alienazioni di provincie e di regni, e lo confessa il Burlamacchi; or questa confessione è un riconoscere che il fatto è contrario alle sue ipotesi e favorevole a noi; e il ricorre per ispiegarlo a *consensi taciti* o a *violenza* egli è un dichiarare di volere stracchiare il fatto al sistema anzi che appoggiar il sistema sul fatto.

(LXIX) Tutta la storia vien qui ad attestare la verità della nostra teoria, la quale tiene il mezzo come ognun vede fra il sistema esclusivo dei sofisti che vogliono tutto repubbliche (1) e la sentenza di certi autori ai quali sembra necessario stabilire come primitivo governo peeso tutti i popoli il governo monarchico (2). Vero è che non pochi autori antichi danno buon appoggio a questa ultima sentenza; vero che nella prima divisione delle genti in Sennaar ogni nazione comparisce sotto il suo patriarca (3); vero finalmente che lo sviluppo naturale della famiglia, quando la vita umana durava ancora i due o tre secoli, dovea formare di ogni famiglia un popolo prima che il padre morisse, epperò dovea formar di ogni padre un monarca (316). Ma forse che da quella epoca in poi non possono formarsi popolazioni novelle? Finchè vi ebbero regioni disabitate (e forse non ve ne ha ancora oggidì?) le colonie che vi si stabilirono potevano essere composte or di individui già soggetti ad un padre o duce o sovrano, or di uguali associati fra loro per spontaneo consenso: nel primo caso dovettero nascerne monarchie nel secondo repubbliche.

Monarchie infatti voi vedete nascere nella Grecia quando un Cecrope, un Inaco, un Danao ec. (4), riportano agli Ellenii, inselvaticiti dopo la loro separazione dal centro della civiltà asiatica, la luce delle antiche tradizioni conservate in Fenicia in Egitto; monarchia fra gli Unni quando un Attila li guida alla vittoria (5), monarchia fra gli Arabi quando un Maometto vi si presenta qual Profeta dominatore; monarchia fra i Mogolli quando un Gengis-kan ne forma (6) un sol popolo; monarchia in Ispagna e in Portogallo quando Pelagio ed Enrico I. coi loro successori rianimano il coraggio dei cristiani, e ne creano nazioni novelle. E quanti fra i conquistatori d'America avrebbero potuto stabilir colà nuovi regni, se per stabilirvisi non avessero avuto bisogno di sussidio dai sovrani di Europa! (7).

All'opposto osservate come nascono novelle popolazioni in Sicilia: unioni di liberi concittadini partono da alcune repub-

(1) V. nota preced. LXVIII.

(2) Haller: Restaur. della Sc. polit. c. 25.

(3) Genes. cap. 10 e cap. 14.

(4) V. Pouquevil St. della Grecia (nell' *universo*) pag. 7.

(5) Muller St. univ. T. I, pag. 400.

(6) Crimea (nell' *universo*) Famin. pag. 13.

(7) È nota l'influenza quasi regia esercitata dal famoso Diego Alvarez sui Topinambù nel Brasile (V. l' *Universo*: Brasile pag. 17. e seg.).

bliche greche approdano alle coste Sicane e trovansi formate in repubbliche fin dal primo lor nascerè: tali sono Nasso fondata dai Megaresi, Siracusa dai Corinti, Acre Casmena e Camarina dai Siracusani, Gela ed Agrigento da Cretesi e Rodioti, ed altre (1). E questo carattere repubblicano, lo conservano tutte quasi le Colonie Greche e nell'Italia e sul Ponto Eusino (2) come provengono tutte da colonia di uguali associati. Repubbliche nascono e Firenze e Venezia e Friburgo e Berna e Ragusa e tante altre città cresciute insensibilmente per l'adunamento di persone fra loro o straniere o uguali. E molte ancora di quelle popolazioni il cui elemento è per sè monarchico, pure colle confederazioni prendono bene spesso un aspetto repubblicano. Tali sono generalmente parlando i popoli ancor semi barbari: così tra i Germani ogni tribù avea il suo principiè, fra gli Etrusci ogni nazione il suo Lucumone (3) fra i Tatarsi Kamuchi ogni tribù il suo Kan (4) dalla assemblea dei quali era governata la intera nazione, se la guerra non obbligava a darsi un capo. E i Greci sotto Troja non erano, come nota Ponqueville, una vera repubblica federale?

E poichè abbiain fatto parola di confederazioni, perchè tengono esse ognora forme repubblicane se non perchè si formano di stati fra loro legalmente uguali? La confederazione Anseatica l'Olanda la Svizzera gli Stati uniti furono repubbliche perchè nasquero dalle associazioni di popoli fra loro uguali. L'impero stesso ai tempi di mezzo, benchè dall'unico imperatore prendesse aspetto di monarchia, era realmente una vera aristocrazia come pur la Polonia (*).

La teoria dunque da noi presentata, e dedotta dalla osservazione del naturale sviluppo di una famiglia, viene giustificata perpetuamente dai fasti del genere umano.

(LXX) Chi vuol vederne una prova per ricrearsi qualche momento può interrogare il Burlamacchi al cap. 5, parte prima del dritto politico *come ogni suddito dipenda pel proprio consenso*. Ivi gli si dirà che « i primi fondatori degli stati » vengono riputati avere stipolato che i loro figli avrebbero « dritto di godere dei vantaggi comuni » (§ IX). Ma siccome « la stipolazione del padre non può aver forza di sottomettere » i figli malgrado loro » (§ X) l'A. trova una maniera comoda per fargli consentire senza loro saputa; ed eccola al § XI. « Basta che i figli giunti alla età di descrizione vogliano vivere » nel luogo della loro famiglia e della lor patria perchè *sirve* » *puti* che essi sottomettonsi ». Egli non si dà carico di un caso che pure meriterebbe considerazione; ed è: se sarebbe reputato consentire alla sottomissione quel figlio che volesse

(1) V. S. Filippo: Compendio della storia di Sicilia e. 1, pag. 9.

(2) V. nell' Universo La Crimea di Famin pag. 7. e 8, e il Müller T. 1, l. 2, pag. 67.

(3) Müller T. 1, l. 8, Artaud: Italia (nell' Universo) p. 85.

(4) Famin: Ivi Regione Caucasia pag. 46.

(*) V. Müller T. 2, pag. 188 e 177.

vivere in famiglia, ma protestasse frattanto positivamente di non sottomettersi? pretendere che perchè egli è libero non possa vivere in famiglia se dissente, egli è un ridurre la libertà naturale ad una condizione assai trista: pretendere che si reputi consenso il dissenso, egli è un obbligare il filosofo ad inghiottirsi una contraddizione madornale; eppure se il dissenso non è consenso, quel giovane godrà tutti i vantaggi sociali senza aver prestato assenso veruno. Lo costringerete voi in nome della libertà ad andarne esule e a spezzare tutti i vincoli più soavi di naturale affetto a padre a madre a fratelli a sorelle?

Mentre aspettiamo la soluzione di questo problema proseguim la lettura; troveremo altre *riputazioni* non meno strane delle precedenti. I forestieri che vivono in un paese sarebbero liberi da ogni legge non avendo preso parte al patto: come faremo a legarveli? « Ella è massima considerata come legge naturale » (Adagio: che vuol dire questa frase? il senso ovvio di tal frase vuol dire che per comodo del sistema si finge esser legge (*) naturale.) « E massima considerata come » legge naturale che coloro che entrano nelle terre di uno stato » sono *riputati* rinunziare alla loro libertà naturale e sottomettersi ». Oh questa in verità è curiosa, che la libertà mia naturale venga legata così che io non possa più viaggiare senza rinunziarvi! e con qual dritto? « Affinehè, risponde, se » ricusano obbedir alle leggi abbiasi dritto di considerarli come nemici ». Come! si vuol dunque supporre il mio consenso per poterli maltrattare! Di gr zia, signori associati, maltrattatemi se vi aggrada; commetterete una ingiustizia perchè io son libero: ma almeno non aggiungete alla ingiustizia lo scherno dicendomi che ho consentito a codesta violenza con una specie di convenzione tacita (§ XII): questo è un *riputarmi* mentecatto o stupido, nè io mi curo di tal *riputazione*.

Or se di tante supposizioni abbiamo avuto bisogno solo per fabbricar un consenso di persone pacifiche, immaginate poi qual lambiccato di sottigliezze ci vorrà per creare il consenso fra due popoli nemici che si stanno sbranando fra loro. Eppure se voi passate al capo 3, della seconda parte, voi vedrete un popolo che colle armi alla mano stà prestando il suo consenso e protestando la sommissione ai nemici nell'atto che si argomenta di sterminarli (§. VIII): » i vinti vengono *riputati* aver anticipatamente prestato un tacito consenso alle condizioni che loro imporrebbe il vincitore ». E perchè? « Perchè si sono impegnati in una guerra ingiusta ». Così i poveri popoli che nulla sanno ordinariamente dei veri motivi di una guerra, pagano il fio di una involontaria ignoranza col sop-

(*) Se fosse realmente legge di natura l' A. avrebbe detto francamente, è legge di natura che chi entra in un territorio altrui rinunzia alla propria libertà; ma qual orecchio non si sarebbe accorto e ciato all'udire un simile strafalcione! Quel *considerata* che non dice niente, aggrusta tutto.

porlar prima tutti i disastri di una guerra, e cader poscia *per propria volontà* in una disperata schiavitù; sì, si consolino: *per propria volontà*.

Ma, e se la guerra fosse giusta per parte dei vinti, e ingiusta per parte dei conquistatori? Il caso allora è più serio ed intricato; ma *non disperiamo della repubblica* (*): con qualche altra supposizione tutto si aggiusta » *si presume* che il sovrano legittimo e suoi eredi abbiano rinunciato alla corona » (§. IX) basta che l'usurpatore abbia regnato pacificamente per qualche tempo per dar luogo a credere che il popolo si accomodi al suo dominio »: ed ecco tutto aggiustato; ecco combinati insieme due termini che una logica un po' schizzinosa avrebbe giudicati contraddittori: ecco combinato un *consenso violento*, ossia *volontà violentata*; *quod erat demonstrandum*: giacchè questo ci avea promesso l'A. al principio di questo capo ». Il solo fondamento legittimo di *quantumque* acquisto di sovranità è il consenso o la *volontà* del popolo (§. I) ... Si può acquistare la sovranità *per violenza* (§. II). L'assunto era scabroso, ma non può negarsi che l'A. *omne tulit punctum qui miscuit* ...

Giunto a sì alto segno il potere della logica ipotetica, più non avea se non una impresa da tentare, ed era il dimostrarci che quanti vanno malfattori alla forza tutti vi vanno *per patto* che liberamente hanno fatto. Ma questo volo parve al Burlamacchi sì ardito, che perduto la lena abbandonò le vie del mondo immaginario, e ricadde, Icaro novello, nel mondo reale (**): e guai ai miseri giustiziati se, Dedalo più robusto, all'uscir dal laberinto che egli avea fabbricato lo Spedalieri non avesse adoperato tutto il nerbo della sua dialettica a dimostrare questo ultimo paradosso. Sì: egli che nel capo 13 del lib. I, § 3, ci ha dimostrato dapprima come sia possibile che il Cittadino *abbia ceduto tutto* eppure *non abbia ceduto nulla*, egli dico, ha potuto agevolmente dimostrarci che se un malfattore va alla forza ci va in forza della sua volontà (1) senza che l'amministrazione della giustizia sarebbe contro natura (2). Anzi potea di più dimostrare che ogni appiccato si è strozzato manu propria. Imperocchè avendoci detto pocanzi che nel patto sociale io individuo reale ho pattuito *con me ente astratto e collettivo*, e che *io sono quello che giudico che voglio che opero nel giudizio volere e operare sociale* (3) parmi evidente

(*) *Gratiae actae quod de rep. non desperasset* (T. Liv. I. 22).

(**) P. 3, c. 4, § 4. Alcuni giureconsulti pretendono che quando il sovrano inflige pena ai sudditi lo faccia in virtù del proprio loro consenso. § 5. Ma sembra difficile assai: una presunzione di questa natura ». In verità ci vuol buono stomaco per inghiottirla.

(1) § 6, e segg.

(2) C. 12, § 3.

(3) « Le idee collettive non esprimono cose che realmente esistono sono soggetti di astrazione che si realizzano risolvendosi nelle menti nelle volontà nelle forze degli individui. » Per la qual cosa se « nella mente pubblica che giudica giudica la mia mente, e nella volontà

la conseguenza che io sarò ad un tempo e il carnefice e l'impiccato: io astratto impiecherò me concreto. Il che, non può negarsi, debbe essere consolante per quello sventurato che vada al patibolo, giacchè avrà il conforto di morir sovrano quale lo formò natura, e di godere perfino nello strozzarsi un ultimo sentito del suo dritto inalienabile di libertà.

(LXXI) Pongasi mente di grazia al vero stato della quistione che vien travisato dai difensori del patto sociale anche colle prove che recano in favore della loro opinione. Quando pure essi riuscissero a trovar documenti che dimostrassero gli uomini essersi sempre associati per via di patto avrebbero, non può negarsi, un gagliardo pregiudizio in loro favore, ma ancor non avrebbero dimostrato il loro assunto nè toccato il vero punto di cui si tratta. Non si cerca qui il fatto, si cerca il dritto: non si dimanda se l'essere il tal uomo superiore dipenda da un patto? ma se possa uom aver superiorità senza il LIBERO (1) consenso del suddito?

Frattanto osservate terribil potere delle opinioni: su questa teoria sì assurda si appoggiarono segretamente quasi tutte le rivoluzioni moderne, e palesamente le tre più famose: quella di Inghilterra quando innalzava al trono Guglielmo III (2), quella degli stati uniti nel celebre atto della indipendenza (3), quella di Francia nei dritti dell'uomo e del cittadino, e nelle costituzioni che poscia ne nacquerò (4).

(LXXII). E tali infatto voi vedete nella storia quelle popo-

« pubblica determina la mia volontà, *se nella forza pubblica esser guisce la mia forza* » (Dr. d. n. lib. I, c. 15, § 3, seg.) par. mi è evidente che l'impiccato dalla forza pubblica si impiccò da se medesimo.

(1) Dio libero perchè se il suddito è obbligato a consentir, la superiorità già più non dipende dal patto (377).

(2) Lo Statolder fece che si adunassero i rappresentanti della nazione i quali assunto il nome di convenzione dichiararono vacante il trono alessò che il Re Giacomo violato il patto primitivo statuito fra il sovrano e il popolo ec. Così Muller T. 7, pag. 3, e. 353. E più chiaramente il Rapin. T. XI, l. 53, pag. 21 « La chambre basse déclara que le Roi Jacques ayant taché de renverser la constitution du Royaume en violant le contract original entre le Roi et le peuple... ayant violé les lois fondamentales ec, le throne était devenu vacant ».

(3) (Dei 4 luglio 1776). Noi abbiamo per evidenti queste verità: che tutti gli uomini sono creati uguali: che dal loro Fattore sono dotati di certi dritti inalienabili, nel qual numero sono e la vita e la proprietà e il procurarsi felice esistenza; che per assicurarsi questi dritti furono fra gli uomini istituiti i governi i quali riconoscono il legittimo loro potere dal consenso dei governati; che dovunque una forma di governo a tal meta è contraria il dritto del popolo è di cangiarla o di abolirla e istituire un nuovo governo ec. (Roux-Rochelle storia degli stati uniti (Universo) pag. 211).

(4) La France rompant avec le passé et voulant remonter à l'état de nature, dut aspirer à donner une déclaration complète des droits de l'homme et du citoyen ... déclaration célèbre placée en tête de la Constitution de 91. (Thiers hist. de la révol. Assemblée const. (1789), pag. 41.

lazioni che per lungo tempo hanno conservato o conservano pur tuttavia l'uso di vita *nomade*: o scorrono, squadre desolatrici, le contrade più colte divorandosi le fatiche dell'agricoltore pacifico, come fecero al cadere dell'Impero qu'gli sciammi di barbari che se lo ingoiarono: o dimorano ra e tribù disperse nei boschi e nelle montagne di America o nelle sterminate pianure delle *Steppe* ove gli stenti e la crudeltà vanno perpetuamente mietendo la popolazione (1).

All'opposto come si diedero a vita agricola quegli Uomini feroci che avevano desolata l'Europa? « La resistenza che ad essi » opposero i re di Alemagna e i Margravi d'Austria li costrinse » sero a rinunziar alla vita di masnadieri.....onde Geisa rivolse » se i suoi sudditi alla vita sociale e alla agricoltura » (2). Come fissarono lor sede in Gessen i discendenti dei patriarchi Abrahimi? Spinti dalla fame che li spronava, e allettati dalle dolcezze di una regione ubertosa (3). E i Cacciatori Latini « quando si ordinarono a stato sociale? quando furono » debellati dagli Etruschi. E allorché questi domarono gli Umbri ed altri popoli antichissimi dati a vita *nomade*, l'Italia » vide fiorire l'agricoltura il commercio le arti (4).

Il Romagnosi nell'opuscolo intitolato Primo assunto del dritto naturale al § ix. sviluppa assai bene la *necessità naturale* che astringe gli uomini, almeno dopo un tempo determinato, ad abbracciare la vita agricola, dovendo altrimenti o perire o distruggersi. Ma per pagare un tributo alla teofobia del secolo XVIII (5), che sembrò dice il C. de Maistre non poter mai dire intera e schietta una verità. Egli stabilisce la sua dimostrazione sul presupposto che « non esiste una potenza esterna » superiore illuminante l'uomo sull'ordine dei beni e dei mali, sui doveri e dritti ec. la quale spinga ec. » *Dunque*, prosiegue, ha dovuto precedere un lungo periodo nel quale a forza di milioni di sperimenti di errori di vicende l'uomo grezzo ed ignorante è passato a *bel bello* allo stato di *ragionevolezza* e di lumi Questo corso della di lui natura... si può considerare come una legge di fatto della di lui natura. Dunque il regime della fortuna il diverso stato di infanzia di fanciullezza gioventù e virilità dei popoli » è parimente una legge necessaria di natura ».

Che i popoli camminino in tal materia per le vie consuete di tutti gli altri esseri viventi i quali passano successivamente a stati più sviluppati, niuno vorrà negarlo. Ma che questo sviluppo dimostri quel *lungo* pericolo e quei *milioni* d'espe-

(1) Assienarsi presso i *Nogai* trovarvi quelle infermità che Erodoto afferma aver osservato presso gli Sciti per le fatiche della vita *nomade* gli uomini divengono imberbi tremolanti ec. ea. (V. l'Universo: region Caucasia pag. 46).

(2) Muller st. univ. T. I, lib. 16, pag. 613.

(3) Genes. 45.

(4) Univ. pittor. Italia pag. 31 e 44.

(5) V. Introduz. T. I, pag. 185 e t. 2, pag. 336 ove egli se ne professa discepolo

rienze e d'errori, che abbia dovuto accadere *senza veruna superior potenza illuminante*; che l'uomo abbia dovuto passare a bel bello allo stato di ragionevolezza, dopo esser nato *ignorante ignudo ed inerme in mezzo alla gran selva della terra*;... queste ed altre simili proposizioni non sono soltanto empie perchè contraddicono la rivelazione divina, ma sono eziandio *storicamente false filosoficamente e inesatte o assurde, personalmente contraddittorie e incoerenti* nel Sig. Romagnosi.

Sono storicamente *false*, perchè il Genesi ancor che non si voglia riguardare come libro ispirato, pure è di somma autorità storica; e il contraddirlo senza pur farne motto è una prova di animo lontanissimo da quella imparzialità sulla quale dovrebbe fondarsi e la storia e la filosofia politica. In questo punto poi il Genesi è corroborato da tutta la storia profana come ci dirà fra poco lo stesso sig. Romagnosi.

Sono filosoficamente *inesatte*, perchè una sana filosofia dee distinguere l'incivilimento morale dal materiale: che l'incivilimento materiale possa talora e nascere e per qualche tempo progredire senza esterni conforti è facile ad accordarsi, giacchè l'uom sensitivo lo promuove naturalmente, come naturalmente ne risente il prò. Ma l'incivilimento morale è fondato su due elementi che ne rendono difficile e quasi impossibile non solo lo *spontaneo* nascimento in un popolo selvaggio, ma anche la conservazione in un popolo già colto: e questi elementi sono le *nozioni metafisiche* su cui la morale si appoggia, e la *lotta* del dovere contro il piacere, nella quale consiste gran parte del vivere morale. Questi due elementi sono evidentemente contrari alle propensioni dell'uom sensitivo; or il sensitivo suol predominare sul ragionevole almeno nel maggior numero degli uomini, se non abbiamo aiuti avventizi; dunque naturalmente parlando l'uomo nè sorge da sè a civiltà *morale*, nè vi dura a lungo *senza esterna potenza illuminante*. Onde, come ben nota il Villemain, negli ozii delle nazioni colte sempre nascono scetticismo ed epicureismo (*). Se dunque il Romagnosi volca sostenere lo *spontaneo* incivilimento, doveva almeno limitarlo a materiale, in cui la sua tesi saria meno intollerabile; ed esprimere con maggior esattezza la sua proposizione.

Che se pretendea sostenere *anche nell'ordine morale* l'incivilimento *nativo spontaneo*, quale insomma viene spiegato in quell'uomo *ignorante ignudo inerme* che sorge a bel bello a ragionevolezza e a lumi, allora la sua tesi non è *inesatta* ma *assurda* almen *moralmente* impossibile, come altrove si dimostrò, che l'uomo giunga a filosofare senza parlare, e a parlar senza maestro e senza società (33o seg.) come confessa l'A. medesimo. Or se senza società non si può parlare e senza parlare non si può nè formar società nè aquistar luce di filosofare, come potrà giungersi *senza esterna potenza il-*

(*) Deux philosophies sont nées toujours dans les loisirs des nations polies, le Scepticisme et l'Epicurisme. (Cours de littér. Lec. 14, pag. 47).

luminante ad uscir da quello stato di ignoranza selvaggia? Il suo teorema dell'incivilimento *nativo* senza *esterna potenza illuminante* è dunque *filosoficamente* o *inesatto* o *assurdo*.

Personalmente poi è contraddittorio ed incoerente; imperocchè il sig. Romagnosi stesso ci disse altro: e esser necessario « sbandire la prevenzione che ogni popolazione selvaggia possa » almeno col corso dei secoli elevarsi a civiltà colla *sola propria energia*. Questo pensiero sarebbe erroneo ... Questo serva » di avviso a *quei male informati tessitori di civili società*, » i quali *mediante fantastiche specolazioni* pretendono far sorgere ove lor piace le città. Sappiano che la storia non ci » fornisce *verun* esempio di incivilimento *nativo* (ecco la storia d'accordo col Genesi); cioè originario e proprio, e » ricorda solamente il *dativo*, cioè comunicato ed iniziato per » mezzo di colonie di conquiste o di temosfori Le notizie » rimaste dei primordi delle nazioni; tutte segnano uno stato » anteriore di nativa barbarie, e la derivazione dell'incivilimento da gente straniera ... L'opera dell'incivilimento è faticosa ad introdursi difficile a conservarsi più difficile a perfezionarsi, perchè non sia di esigenza naturale, ma perchè » viene *facilmente* soffocato, e *abituamente* soverchiato da » nemiche potenze. La barbarie per lo contrario non esige » arte veruna per essere *originariamente* introdotta. Essa inol- » tre facilmente può invadere un paese incivilito senza alcuna » esterna violenza, finalmente colla conquista *FACILISSIMAMENTE* » si può far perire la civiltà ». Sarete voi forse attonito di udire il Romagnosi così apertamente incoerente, e domanderete d'onde dunque è venuta la *civiltà* se non può nascere da se e non fu data da *VENUTA potenza esterna illuminante*? Rincoratevi, che *se la storia non fornisce verun esempio di incivilimento nativo*, ben ve lo fornirà il Romagnosi: « Pel corso delle più felici circostanze in un paese *unico* prima » spuntò crebbe e si diffuse lo incivilimento; (di là poi) colla » maniera sperimentata efficace fu trapiantato di fuori ». (*)

Molte cose vorrete voi qui domandarmi, io penso; come il Romagnosi *senza storia, senza fantastiche specolazioni* sia così *ben informato*: come quel *paese unico* creasse ciò che ad ogni altro è impossibile; quali fossero quelle felici circostanze che resero possibile l'impossibile; perchè queste non si possano rinnovare ma debbano accadere *una sola volta* nella serie dei secoli; come le conquiste e tante altre cause della barbarie non abbiano annichilato l'influsso benefico di questa *unica combinazione* dopo tanti secoli; Queste e tante altre interrogazioni abbisognerebbero di un Elipo che sciogliesse enigmi: di che io mi professo incapace.

In quanto a me, pago di aver saputo dal Romagnosi medesimo essere impossibile l'incivilimento *natio*; esser facile che

(*) Logica del Genovesi con vedute fondamentali di G. D. Romagnosi (nella Biblioteca dell' intelletto. Milano 1831) Veduta sull' incivilimento pag. 688-690.

esso si perda anche senza esterna cagione; inferirò da queste due proposizioni che l'altezza dell'incivilimento europeo, lungi dal mostrarmi un *lungo* periodo e *milioni* di sperimenti con cui l'uomo grezzo sia *passato ai lumi senza potenza esterna illuminante*, mi dimostra che è ben poco tempo che *questa potenza* ha parlato per illuminarlo, e che continua tuttavia a spargere sopra di lui i suoi benefici influssi. E se il sig. Romagnosi bramasse saper il nome di questa a lui ignota potenza illuminante, gliel dirà dalla cattedra di Parigi, autor non sospetto, il già citato sig. Villemain. « A Londres à Paris (poteva aggiungere anche à *Pavie*) le christianisme a été » souvent renié, inconnu; mais au loin il s'étend avec la » civilisation elle même; qu'elle veuille ou non, il est in- » séparable de son triomphe et au milieu de toutes les » puissances de l'industrie humaine s'établira de soi-même la » religion (1). Glie lo ripeterà dal seno del protestantismo razionale il Müller « La religione cristiana fu la elettrica » scintilla che trasse dall'intorpidimento i barbari abitanti » del Nord » (2). Glie lo dirà dalla sua cattedra stessa il Romagnosi « la istruzione morale cristiana (operando di dentro con motivi superiori) e la giuridica romana furono due » anticipazioni di perfezionamento...che coronar dovea il futuro vivere della miglior parte di Europa (3). E se ne bramasse una conferma *del fatto* vada alla *place Dauphine*, e vedrà la più colta (dicono) delle nazioni europee, abbandonata per pochi giorni da questa potenza illuminante, mangiarsi arrostita, orribil pasto, le sue dame e i suoi sacerdoti vada alla Convenzione e vedrà un eroe della Repubblica prescudar in omaggio alla patria i teschi sanguinosi aristocratici del padre e della madre vada a Nantes, vada a Lione ... Ecco la civiltà umana senza esterna potenza illuminante!

(LXXIII) Degna di riflessione è in tal proposito la spiegazione data dal Redentor medesimo al Preside romano che lo interrogava giuridicamente intorno alla sua sovranità. « Si, gli » rispose, io son re, perocchè venni nel mondo *offine di un » segnare la verità*, ed ogni seguace del vero ascolta la » mia voce. *Rex sum ego: ego ad hoc veni in mundum ut » testimonium perhibeam veritati; omnis qui est ex veritate » audit vocem meam* (4). Degna, dico, di riflessione è questa idea di regno fondata *sul vero* se si paragoni colla descrizione lasciataci dai profeti del regno del Messia, ove la scettro e le armi si fanno consistere nella giustizia — *virga aequitatis* o *directionis virga regni tui* — *accipiet pro thorace justitiam, pro galea iudicium* certum sumet scutum inexpugnabile *aequitatem* — *judicabit populum tuum in justitia* ec. ec. ==

Questo carattere non dipende solo dalla perfezione morale

(1) Cours. de littér. Lec. 15, T. I, p. 2, pag. 57.

(2) Stor. Univers. T. I pag. 543.

(3) Vedute fondamentali l. 3, §. 20 pag. 733.

(4) Io. XVII. 37.

del divino Legislatore incapace di mancar alla giustizia ma dalla natura stessa della autorità *dottrinale* da cui la sua Chiesa, visibil suo regno, dovea ricevere le prime sue forme. Dalla natura di questa autorità deriva, come abbiain dimostrato, che il governo spirituale è essenzialmente *fondato* sul vero e sul retto: *justitia et judicium praeeparatio sedis tuae*; e mentre le altre specie di governo sussistendo principalmente per la forza, non di rado possono alterare la giustizia o perdere il dritto senza perdere tutto il potere con cui governano, nel governo spirituale se questa rettitudine cessasse cesserebbe non solo ogni dritto ma in breve ancor ogni forza. Nel che apparisce il gran beneficio compartito dall' Uomo-Dio ai suoi fedeli lasciando loro per infallibile interprete dei suoi voleri la Chiesa: essi vivono così sotto una autorità la cui esistenza suppone necessariamente la osservanza della giustizia; giacché se la autorità spirituale divenisse tiranna cesserebbe di esistere (*). Non già che non possa la umana malizia abusare in qualche fatto particolare anche di questa autorità; ma questo abuso non può mai essere stabile senza distruggere la stessa autorità da cui nasce (**).

Il Legislatore divino ha dunque formato nella società cristiana quel capo-d'opera cui da tanti anni vanno vantando e vanamente tentando nelle loro costituzioni fallizie i sostitici politici, IL POTER LEGISLATIVO INDIPENDENTE DAL POTERE ESECUTIVO. Nelle società lavorate da costoro a poco a poco il potere esecutivo impara l' arte di comprare i legislatori (***) e presto perdono la loro indipendenza: nella cristianità, le virtù personali e la grazia assistitrice insegnano al *corpo legislativo* a morire se occorra anzicchè violare le leggi del giusto; il dominio temporale assicura al suo capo la indipendenza nel profetizar i suoi oracoli; e la debolezza temporale di tal dominio ne impedisce i trascorsi, e lo costringe a non ispirar salva-

(*) Il Domiron dice in altro proposito una gran verità pour que le regne d' un système s' établit dans la société il faudrait que ce système fût vrai d' une infaillible vérité. L' infaillibilité seule justifierait la souveraineté. Hist. de la philos. pag. 53.

(**) Ed ecco l'origine di quel sì giusto elogio dato dal Villemain alla legislazione della Chiesa. « Il fut le dire, dût cette parole déplaire, le droit canonique a été la première émancipation de l' esprit humain : car émanciper l' homme c' est le faire passer du joug de la force à celui de la morale, de l' obéissance aveugle à la croyance, du supplice au repentir. (Villemain. Cours de littérat. ley 14). Le droit canonique chez plusieurs peuples se fondit avec le droit commun et le transforma ... c' état de nouveau le pouvoir législatif exercé par les sages, (to. pag. 27).

(***) Sotto il regno di Elisabetta incominciò la corruzione delle elezioni dice il Müller; « Tommaso Longo fu per quattro sterline nominato da un borgo » St. Univ. T. 2, pag. 263. — « Est-il possible que des abus aussi revoltants puissent subsister ? Quel désordre quelle ignorance quelle corruption ! à n' en juge que sur la voix des Anglais mêmes ». Così il Weiss princ. philos. Loix en général pag. 177 parlando della venalità dei deputati inglesi.

za e forza se non dalla verità dei dogmi, e dalla giustizia del governo.

Coloro che declamano talora, e si accaniti contro i dominî temporali del Papa hanno eglino mai riflettuto alla importanza di tal sua indipendenza? A dir il vero la provvidenza divina non abbisognerebbe del temporale per mantenerla, e la mantenne infatti nei primi secoli, e la ha mantenuta a di nostri senza cotesto appoggio: ma volendo servirsi di mezzi umani, potea trovarne uno più efficace a far sì che gli oracoli della chiesa fossero liberi da ogni influenza e perfino da ogni male sospetto di umano suggerimento?

Un'altra osservazione decorre spontanea dalle considerazioni precedenti. Molto si è parlato delle *usurpazioni prepotenze pretese* cc., della *corte di Roma*, che sono ormai uno dei luoghi comuni di certa setta di politici i quali non la perdonano nè al merito di ingegno nè ai titoli di santità. Se io volessi prendere la cosa in burla, mi metterei qui a declamare contro le *invasioni e prepotenze* della repubblica di S. Marino; ché in verità il potere temporale dei Papi, a fronte di quelli con cui cozzarono, ben potria paragonarsi alle forze di questa repubblica decana. Ma i miei avversari mi risponderebbero tosto le loro declamazioni non vituperar tanto l'abuso della forza quanto l'abuso che fecero i Papi della loro spirituale autorità. Or io domando: questo abuso in quella ampiezza e durata e violenza che gli avversari suppongono (*) è egli possibile? — Possibilissimo, grazie alla rozza ignoranza di quei popoli su cui i papi gravarono il giogo — Ma in questa *universale ignoranza* erano essi soli i veggenti? usciti or dal clero or dal chiostro non trovavano essi in ogni tempo e nel clero e nel chiostro degli antagonisti che o imprestavano o vendevano ai nemici del Papa lumi accortezza influenza umanamente parlando non minore della sua? Frattanto il Vicario di Cristo, combattuto spogliato, bandito, parlava ed era creduto, comandava ed era obbedito! non è egli forza riconoscere che in lui parlava il vero comandava il dritto, giacché niun altro appoggio gli rimanea di poter temporale? (342). — Che volete? tale era allora l'opinione perfino dei nemici della prepotenza romana —. In verità eran costoro i gran dabbenuomini; eppure portarono vanto a di loro di avere pur qualche ingegno e capacità. Checchè ne sia, era dunque codesto l'opinare allora di tutti i grandi uomini: or io domando, come può farsi al Papa un delitto di averlo seguito, e d'essersi regolato su questa norma, e di aver sacrificato e domini e vita anzicchè violare ciò che *da tutti* allora fu creduto giusto? Egli errava, dite voi, *col suo secolo*: or perchè bandir la croce addosso a lui solo?

Così io parlo per accordare a codesti animi prevenuti tutto

(*) Qualche abuso passeggero poter accadere e per errore e per malizia già l'abbiamo accordato: ma tali abusi non potrebbero giustificare la veemenza delle costor diatribe.

ciò che domandano, e che ottenuto pur non giustifica le loro invettive. Non intendo però ammettere per vero il preteso errore di tutti: *nemo omnes, omnes neminem fallunt*. Quando le impressioni funeste del fanatismo protestante avranno ceduto il luogo al tranquillo giudizio della ragione e della storia tutti gli spiriti imparziali ammetteranno le savie riflessioni del *Romagnosi* (*) il quale osserva 1. che una religione ILLUMINATA tende costantemente a PADRONEGGIARE le suste dell'uomo inferiore (**); 2. che la sua voce sarebbe inutile senza l'organo di una corporazione venerata e INDIPENDENTE; 3. che nel suo ministero si mescola INEVITABILMENTE l'istinto di predominio, giacchè ella DEE far fronte alle esteriori vicende DEGLI UOMINI e della fortuna.

Da questi principj, sostenuti in una opera politica non sospetta di parzialità per la religione, gli animi equi comprenderanno qual fosse la *prepotenza* della chiesa cattolica in quei secoli in cui ella DOVEA far fronte a barbari armati di tutte le forze della terra, e intolleranti di ogni freno alle loro passioni. Se la chiesa cattolica allora non avesse eseguito ciò che DOVEA e se avesse abbassata la croce agli adulteri di Germania, come la chiesa anglicana al drudo della Bolea; non si declamerebbe adesso contro i *focosi Ildebrandi*; ma dove sarebbe la civiltà europea?

Taccia dunque (e ben sarebbe tempo ormai mentre gli stessi protestanti han cominciato a cangiar linguaggio) (***) taccia il fiele dei se-dicenti cattolici, e finiscano di predicare per disdoro della religione cattolica questo assurdo della loro filosofia, che possa un uomo senza forza e senza dritto piegar il mondo a propri voleri. E quei cattolici sinceri che dalla costoro arditezza ingannati si lasciarono persuadere un fatto sì incredibile incomincino almeno a dubitarne, e ricercando il vero non nelle moderne storie di autori accanti, ma nei fonti genuini liberi da ogni partito si avvedranno ben presto quante volte codeste declamazioni si appoggiano o sulla aperta falsità or di fatto, or di dritto, o sulla pretensione ridicola di volere che i Papi o i popoli del secolo X, giudicassero colle idee del secolo XIX.

(LXXIV) Dissi finchè sussiste per base della autorità il sapere; giacchè ordinariamente parlando essendo proprio della menzogna lo svanire ben presto allorchè viene contemplata da vicino, tutte le società di errore, se giungono a signoria, perdono ben presto l'appoggio della dottrina che te fornì, e adot-

(*) Vedute fondamentali l. 3, § 20, pag. 751. Sagg.

(**) Chiunque chiamò molte genti sotto una religione costituita sempre una vera sovranità (Ivi pag. 715).

(***) Recentissima è la bella vita di Innocenzo III. scritta da Fed. Hurter. V. Annali di scienze religiose. Vol. XI, pag. 374, Roma 1840. Mille altri potremmo citarne da Lutero Melantone e Leibnitz fino ai di nostri (V. Maistre du Pape. T. I. c. 9. Témoinages protestans pag. 72).

tano base più ferma nella sovranità territoriale o militare ecc. Solo i Musulmani ci presentarono un trono sostenuto più scoli sulla base dell'errore; ma perchè, sentinella terribile, vegliava a sua difesa l'ignoranza armata di crudeltà. Anzi forse anche in quei secoli il dispotismo militare diedegli miglior appoggio, senza cui non avrebbe ottenuto, pur col sussidio della ignoranza, stabilità sì durevole.

Osservazioni analoghe a queste potremmo fare sull'impero della Cina ove l'autorità partecipa assai dello spirituale; ma vien sostenuta con mezzi men rei 1. dal bando contro gli stranieri che vi mantiene una specie di ignoranza patriottica; 2. da una certa verità di moral naturale, che forma il fondo delle dottrine cinesi. A questo stato si accostava prima di Pietro il Grande la Russia allor semi-barbara.

L'Inghilterra sotto Arrigo VIII e Lisabetta, la Prussia e la Svezia nei furori del Luteranismo, la Boemia sotto gli Usiti, la Grecia ai tempi dello Scisma trionfante, ci presentano delle immagini svariatissime della attività che esercita il principio di associazione *spirituale* mescolandosi in vari gradi al principio di autorità *or territoriale or militare*, e può dar campo ad un saggio che vi rifletta, a spiegar viemmeglio quanta e quale influenza debbano esercitare questi elementi sul carattere, o, come l'abbiam chiamato, sulla *fisionomia* sociale.

Ma quella fra le politiche società spirituali che necessariamente primeggia è la autorità temporale di Roma. Chi ne considera attentamente il nascimento il progresso lo stato presente, non può, benchè sistematicamente avverso, non ammirarvi, oltre il fine importantissimo a che fu ordinata, come accennammo pocanzi (LXXIII), il magistero della provvidenza che la formò *per vie sì soavi* e pose sul trono quasi a lor malgrado i maestri della società cattolica.

Su di che parli un protestante, e protestante a lei *avverso*. Qual fu la prima origine? della sovranità temporale dei Papi? la affezione del popolo a loro devoto: « Gli Imperatori di Costantinopoli volendo risolvere questioni teologiche... inacerbirono gli animi (*) I pontefici zelanti non meno nel disfidere la fede che nel *proteggere le prerogative dei Romani* (**) se gli affezionarono ». Avranno abusato di tale affet-

(*) Muller st. univers. T. I. pag. 424.

(**) Spieghi chi può perchè mai certe lingue e certe pennè che alzano a cielo i Telli o i Washington, non sappiano rifinire di inveire contro questi *proteggitori* di Italia. « Nè solo di Italia: utile fu a » (tutti) i Sovrani delle selvagge popolazioni che rovesciarono l'impero la autorità della Santa Sede; pochè la lor possanza consolidò: » e perciò essi *riguardando come tutore e padre comune* di tutte le genti cristiane il R. Pontefice posero ogni forza a sostener la Rotta: » ma corteo contro i Re di Alemagna intesi a procurarsi i diritti della caduta dominazione occidentale » (Muller T. 2, pag. 65). Queste parole possono valere di commentario ad un altro passo dell'Autore medesimo (T. I, pag. 607) e farci comprendere con quali arti i Pa-

to questi *ambiziosi Pontefici*? Dopochè (*) « andato a Roma » Costante II, levatine i capo-lavori dell' arte e spogliato per- » sino il Pantheon del prezioso suo tetto; accompagnato dalla » esecrazione dei sudditi, andò a depredare nella stessa ma- » niera Italia Sardegna e Sicilia; I Romani intolleranti del gio- » go dei Greci, che li guardavano come barbari.....sotto Bar- » dane vennero in deliberazione di non più obbedire all'impe- » ratore, *se a sedar il tumulto non si fossero frapposti i preti,* » portando in processione la croce ec.....Tentarono i Romani » una seconda volta di farsi indipendenti allorché Leone Isau- » rico pubblicò un decreto contro le immagini.....Lo scegliersi » novello imperatore fu pure loro divisamento (degli italiani); » *ma Gregorio II*, siccome uomo accorto (1), *insinuò loro non » esserne maturo il tempo;* che la grazia potea, toccato il cuo- » re all'imperatore, ricondurlo alla fede.....Così l'Italia non » riconobbe imperatori e solo *capo di una possente lega ri-* » *mass il Pontefice* ». Rimase, vale a dire si trovò superiore e indipendente di fatto in mezzo ad un popolo abbandonato in mano dei barbari dalla impotenza dei suoi Principi, che prima ne avevano stancata la pazienza colle vessazioni. E come venne in mente a codesto popolo di voler loro superiori i Papi? (2) « In ciò gran merito ebbero molti sommi uomini che non in- » terrottamente si succedettero nel pontificato. Fra questi furo- » no il coraggioso e dotto Zaccaria ec. ec. . . . una raccolta di » lettere che questi pontefici indirizzarono a lui (Carlo Magno) » e al padre di lui ben dimostrano come la prevalenza che i » Pontefici ebbero sui loro contemporanei fosse un necessario » effetto della politica dell'accorgimento della eloquenza per » cui i medesimi si segnarono ». Le quali voci in bocca di un protestante dicono espressamente che sapienza prudenza e dottrina indussero i popoli ad obbedir volontari alla paterna loro voce: essi poi trovaronsi forzati per difesa dei medesimi a stringersi in lega contro i Longobardi con Carlo Martello (3) e con Pipino; il quale « vieto Astolfo lo costrinse a » cedergli una parte di sue conquiste, che come troppo lon-

pi padroneggiassero la pubblica opinione, quando il lor nemico « e- » virati, messi alle forche, arsi vivi molti ecclesiastici, rivolse ad » uso volgare i vasi sacri, fabbricò in Sicilia una Moschea ai Mu- » sulmani (nemici sì fieri del nome cristiano);...quando all'aspetto » delle crudeltà esercitate da Ezzelino luogotenente dell'Imperatore.. » le ribellioni in Italia ogni dì rinascevano: Qual meraviglia che » allora i principi Alemanni che riguardavano il Papa come tutore e » padre dei cristiani cedessero alle esortazioni di Innocenzo III, la cui autorità consolidava la lor possanza?

(*) Muller l. c. pag. 475 e appresso pag. 478 e 479.

(1) Quanto veleno in queste tre parole: un fatto che porta a com- » mendare la modestia e lealtà del Pontefice vien trasformato in una » finzione di un'anima vile e politica. Ma andate a sperar buona fede » da una mente preoccupata da pregiudizii.

(2) Ivi pag. 480.

(3) Ivi pag. 481, N. B. Chi si stringe in lega già è superiore d » fatto, e in faccia al suo alleato anche di diritto.

tana dal novello padrone fu poi affidata alla amministrazi^o
 » ne dello stesso Pontefice Stefano III, » (1) . . . Carlo M.
 » confermò poi « *LE DONAZIONI che da Pipino avea avuto la*
 » *Chiesa* » (*). Ecco per qual via, a *confessione di un ne-*
 » *mico* gli *ambiziosi* Maestri della cristianità, 700 e più anni
 » dacchè dettavano leggi a tutto l'Orbe conosciuto, 400 e più
 » anni dacchè vedeano pendere dal loro oracolo i Costantini i
 » Teodosi i Marciani ricevettero dall'amor dei popoli e dalla ge-
 » nerosità dei principi in un picciolo distretto di Italia uno scet-
 » tro da loro ricusato più volte. Non può negarsi che codesta
 » *ambizione* non si diè molta fretta fuorchè nel meritare la so-
 » vranità: in quanto all'esercitarla durò ancor lungo tempo in
 » una cotal riverenza all'impero già decaduto, che servì di nuo-
 » va conferma della poca avidità con cui la avea acquistata (**).
 » Solo allorquando « tant'oltre era giunto l'invilimento in Ita-
 » lia della imperial dignità che un Duca di Benevento avea o-
 » sato tener prigioniero Luigi II, i Romani più non si cura-
 » rono che l'imperatore confermasse le elezioni dei papi » le
 » quali *per dritto* dipendevano unicamente dal clero e dal po-
 » polo ».

Allora finalmente quando « l'Italia abbandonata da' Carlo-
 » *vingi*, perduta la consuetudine e della obbedienza e della li-
 » bertà fu divisa fra una folla di potenti signori; quando nè
 » coraggio, nè destrezza, nè ardor guerriero (di grandi prin-
 » cipi) valsero a ritornare concordia ed ordine » qual mera-
 » viglia se i Pontefici non andarono a chiedere un giogo a qual-
 » che Duca lor pari e si rimasero in quella indipendenza in cui
 » tutte quasi le città italiane?

Abbiam voluto esporre più distesamente il lento progresso di
 questa sovranità, sì perchè dimostra mirabilmente il vero di
 nostra teoria, sì perchè molte prevenzioni sussistono pur
 tuttavia intorno a tal materia cui nulla può distruggere se
 non una vera storia imparziale, e ben munita di autentici do-
 cumenti. Mentre aspettiam da qualche critica penna equa e co-
 raggiosa un dono sì prezioso, ci parve alla men trista poterci
 valere come di autor non sospetto delle asserzioni del Müller.
 Chi più bramasse può leggere il Bianchi Sacra polizia della
 chiesa; il Maistre du Pape; il Pallavicino storia del Conc. di
 Trento, ed altrettali autori ne quali troverà citati i documenti
 di loro asserzioni, di che non ci sono ordinariamente cortesi
 (e ne hanno buone ragioni) gli accaniti nemici dei Papi quando
 ne raccontano le *prepotenze*.

« (LXXV) Necessaria dissi una qualche forma monarchica,
 » giacchè la guerra senza unità di consiglio fallirebbe: e il fatto
 » è sì evidente sì notorio che basterebbe solo a giustificare quanto
 » direm fra poco intorno all'efficacia innegabile della unita mo-
 » narchica (553. seg.) E dalla evidenza appuato di tal vetita

(1) Ivi pag. 482 e 483.

(*) Notisi quel *donazioni* che spiega che voglia dire *superiormente*
amministrazione.

(**) Ivi pag. 487 e poi pag. 518 520 321.

dee ripetersi il ricorso alla dittatura che da per tutto si adoperava quando il pericolo incalza. « Panticapea e Fanagoria colonie greche repubblicane sentirono il bisogno di sottomettersi ad una autorità unica in presenza di un nugolo di barbari ec. (1). Fra i Germani ciascuna tribù avea il suo principe...ma in tempo di guerra nominavasi un capo militare... » Quando si diedero alle conquiste bisognò prolungare questa autorità: onde caddero in dimenticanza la libertà e l'antica costituzione » (2). Il che conferma ciò che altrove si disse la autorità (480) lungi dall'essere sempre una prepotenza, esser ordinariamente implorata qual protettrice dell'ordine sociale e del debole oppresso (LV).

Dei Romani da cui fu istituita la dittatura; degli Ebrei e sotto i giudici, e nella prima elezione dei Re, e sotto i Maccabei è inutile parlarne: i fatti son troppo noti. Notissimo ugualmente è l'esito infelice della guerra Siracusana condotta da tre capitani ateniesi.

In tempi da noi meno remoti i Barbari che invadono l'impero si mettono, ammaestrati dalla natura, sotto capitani supremi, quali furono gli Alarichi, gli Odoacri, i Genserichi, Totila ec. ec. In seguito voi vedete « i Prelati e Baroni di Borgogna spedire a Bosone di Vienna pregandolo ad assumere il titolo di loro re, e farsi lor protettore, ec. (3), la guerra tener unite sotto un sol capo le torme selvatiche di Mogoli (4) i Russi lacerati da fazioni cercarsi fra gli stranieri un principe sottomettendosi al Normanno Rurick. (5); i Visigoti scegliersi a loro capo Pelagio (6). I Danesi per torsi alla specie d'invilimento a cui eran discesi istituiscono a favore del loro re una specie di dittatura dichiarando ereditaria la corona (7): il popolo e l'esercito di Olanda chiede altamente un capo a cui potesse fidarsi (8); i sudditi della Svezia accagionando dei cattivi successi della guerra i grandi ec..... dichiararono assoluta e superiore alle leggi la real podestà » (9). Questi e tanti altri fatti, rinnovatisi fino a' dì nostri nella quasi dittatura di Napoleone, mostrano come il governo militare tenda a forma monarchica.

Molti fatti consimili, anzi questi medesimi ben considerati possono dimostrare la forte influenza che deve esercitare la classe degli ufficiali più distinti in un popolo e verso un principe conquistatore; giacchè la superiorità tende naturalmente a collocarsi nelle regioni più sublimi (47). Infatti presso i Goti il loro capo e sacerdote non potea far la guerra senza il consenso

(1) Famin Crimea (Universo) pag. 8.

(2) Müller St. univ. T. I., l. 8. pag. 305.

(3) T. I., pag. 518.

(4) Famin Crimea (Universo) pag. 15.

(5) Müller T. I., pag. 524.

(6) T. I., pag. 461.

(7) T. 2. pag. 335.

(8) T. 2. pag. 346.

(9) Ivi pag. 384.

dei suoi guerrieri (1). Presso gli Unni il Tanshu avea per consiglieri 24 capi comandanti ciascuno 10000 uomini (2): Gontieri fa parte di sue conquiste ad alcuni guerrieri « che lo soccorsero nel rendere ereditaria la sua autorità; e da questi fratelli d'arme viene il corpo dell'alta nobiltà (3): Gontran no volendo afforzarsi contro il patrizio di Borgogna cede parte di sue terre ai vassalli, che sollevati a tanta possanza entrano poi in lotta coi loro benefattori (4) ». Bisogni consimili crearono e la feudalità Longobarda, e la preponderanza del parlamento inglese (5) e la aristocrazia elettorale in Germania (6).

Ma che vale moltiplicare attestati di storia, ove parla da sé la natura della gnerra che abbisogna non solo di un generale ma anche di valenti ufficiali?

(LXXXVI) La lega Renana e la lega Anseatica furono una specie di repubblica commerciante se si mira al precipuo intento con cui si formarono (*). « A questi tempi (dal 1251 al 1273) appartiene la confederazione delle città dell'alta Allemagna e di quelle situate sul Reno.....per difendere il commercio e la industria loro dalle usure degli Ebrei, dalle vessazioni dei potenti, dai soprusi della inferior nobiltà » (1255).

« Non guari prima tutte le città commercianti della bassa Allemagna istituirono la lega Anseatica.....Per si fatte leghe, forti contro l'oppressione i borghesi e commercianti acquistarono ec. »

Venezia e ancor più Genova non erano esse vere repubbliche di negozianti? e l'Olanda prima ancora di essere repubblica, non vide più d'una volta i suoi negozianti trattar diplomatiche convenzioni, e metter mano alle armi? « Furon visti gli abitanti di Ypres battersi con quei di Poperingen perchè contraffaceano i loro panni.....Giacomo Artavelle fabbricante di birra in Gand collegatosi con Odoardo III. di Inghilterra ec. (**) ». Aggiungete a tali negozianti la indipendenza; che più manca a farli sovrani? o repubbliche se sieno società mercantili?

Il Villemain nel suo corso di letteratura aggiugne una osservazione analoga a questa: « cette Angleterre même qui, suivant l'expression de Montesquieu, mêle le commerce avec l'empire.....son empire naissait de son commerce ». La conseguenza di questa osservazione del letterato Francese sarebbe che come una società di negozianti libera può divenir repub-

(1) T. 1, pag. 317.

(2) Ivi pag. 304.

(3) Ivi pag. 426.

(4) Ivi pag. 434.

(5) Ivi pag. 470 370 625.

(6) T. 2, pag. 331.

(*) Müller t. 1, pag. 608, e t. 2, pag. 2.

(**) Ivi t. 2, pag. 3.

blica, così una repubblica può divenire una società libera di negozianti.

(LXXVII) Togliete in mano la storia dei governi più complicati, e li vedrete complicarsi a poco a poco a misura che i fatti rendono e possibili i cangiamenti e diffidenti gli animi, e necessari i rimedi. Così l'Inghilterra riceve dapprima per necessità dal conquistatore Guglielmo un governo (1) militare; ne scuote in parte il giogo sotto l'usurpatore Enrico I. che paga colla sua condiscendenza lo scettro accordatogli; le arti di Enrico II. vanno scemando nuovamente nei baroni lo spirito d'indipendenza, ma nell'avvilimento di Giovanni *Senzaterra* essi risorgono e lo costringono a firmare la magna-carta (2). Sotto Arrigo III. il governo si va complicando per la influenza dei comuni, i quali vengono ammessi al parlamento; ma Arrigo VII. colla *assegnatezza e buon ordine nell'amministrare se ne fa più indipendente*. Ben presto alla tirannia di Arrigo VIII. succede la tirannia di Cromwell al fine dopo una serie di rivoluzioni, il parlamento coglie il destro, e nel donare a Guglielmo III. il reame gli impone le condizioni che ei vuole (3).

Così Venezia nel 702 comincia a creare un Doge (4) nel 1268 le turbolenze di Italia preparano la serratura del consiglio eseguita poi 30 anni più tardi nel 1310 la congiura di Tiepolo fa nascere il consiglio dei dieci (5) e appresso di mano in mano si veggono spuntar nuove istituzioni a norma delle nuove emergenze.

All'opposto gli stati nascenti sono ordinariamente semplicissimi: amor reciproco che stringe i primi associati, o abbandono totale in mano di un valoroso che li difende e li ama non danno luogo a patteggiare, a diffidare. Per questo negli stati ove la società non è scossa da rivoluzioni ella conserva la semplicità delle forme nate, e cammina anzi per consuetudine che per leggi: così eransi conservate fino al principio di questo secolo nella Spagna, così si conservano tuttavia negli stati di Savoia ove niuna grave discordia cittadina si introduce mai a spargere diffidenze fra le persone sociali. Così rimasero poco difiniti i limiti della autorità reale in *Isvezia variando secondo il valor personale dei sovrani* (6) finchè nella rivoluzione che portò al trono Ulrica sorella di Carlo XII. questa dovette sottomettersi alle condizioni impostele. Così fu indeterminata la costituzione di Ginevra finchè la buona fede dei cittadini fu corrisposta dalla lealtà dei suoi governatori (7). Così i Re di Boemia furono astretti a giurare la difesa dei

(1) Müller St. Univers. T. 1, l. 15, pag. 570 e segg.

(2) Ivi pag. 633, lib. 16.

(3) Ivi T. 2, l. 22, pag. 354. E fra le altre la tirannica condizione della *religione dello Stato*.

(4) T. 2, lib. 17, pag. 19.

(5) Ivi pag. 55.

(6) Müller l. 2, l. 20, pag. 278 e poco appresso pag. 383 *Altrettanto* dicasi del Portogallo. T. 1, pag. 630.

(7) Ivi l. 19, pag. 222.

privilegi nazionali quando la moltitudine e dei forestieri cominciò a dar ombra alla nazione (1).

In somma il fatto è coerente alla teoria: non si cerca mai di opporre ostacoli al potere per sé benefico (437) della autorità se non quando si incomincia a trovarne, o a dritto o a torto, pesante il giogo; né può trovarsi pesante pria di addossarselo. Dunque le pretese leggi *fondamentali* non sono ordinariamente patti primitivi da cui sia nata quella società, ma correttivi dei disordini che si crede ravvisarvi.

Quando dunque il Burlamacchi (2) ci dice *leggi fondamentali* di uno stato essere *quelle condizioni colle quali un popolo affida al principe la sovranità* egli parla al suo solito sistematicamente, e dimostrata la falsità del sistema (557 e segg.) cade la sua definizione, smentita *dal fatto* in tutti quegli stati ove la autorità è nata senza libera determinazione dei sudditi (446): e questi senza fallo sono i più. Niun patto sacra la Spagna con Pelagio, o con Arrigo I. il Portogallo quando con un pugno di valorosi lor portavano libertà dagli Arabi (3): niun patto far potea con Clodoveo la Francia espugnata, con Wassa la Svezia affrancata, con Pietro I. la Russia quando ricevea dall' assoluto monarca la legge *fondamentale* (4).

In quanto a me se ricercar dovessi una vera legge *fondamentale* degli stati, altra non ne vedrei se non *il dritto risultante da quelle circostanze di fatto in cui si forma una sovranità*. Questi fatti determinano certe relazioni epperò certi dritti (348): su questi dritti *anteriori* alla sovranità si appoggia la sua legittimità: questi dunque ne sono le vere leggi *fondamentali* a cui la società è naturalmente sottoposta, e che non sono in balia di lei. Le vere *leggi fondamentali* di una società esistono dunque prima che si scrivano, e prima che sia formata la società che dovrebbe scriverle; e la società che le scrive, dee scrivere ciò che è non già crear ciò che vuole.

Così per es. le provincie unite di America nel famoso atto di indipendenza che altro fecero se non dichiarare (fosse vero o falso non lo decido) che in forza delle ingiustizie della metropoli esse erano disobbligate dal dipenderne, e trovavansi fra di loro (erano) in relazione di uguaglianza (461) legate per interesse e risolte per volontà a sostenersi reciprocamente? La legge *fondamentale* degli stati uniti *nata dal fatto* è dunque di essere una repubblica (125) di società confederate ciascuna delle quali ha il suo modo di governo municipale, e concorre al ben comune con comune consiglio. Questa può dirsi legge veramente *fondamentale* di questo stato perchè niuna umana autorità può sorgere colà se non sulla base di questo dritto: onde se alcuna delle provincie pretendesse arrogarsi il primato ella struggerrebbe le fondamenta colà dell' ordine sociale.

(1) Ivi T. I, l. . . pag. 614.

(2) Burlam. dr. pol. p. 1, c. 7, § 36.

(3) Muller l. I. pag. 461.

(4) T. 2. pag. 291.

All'opposto le forme che si è data da se stessa la repubblica tanto son libere adesso quanto furono libere nel primo istante in che essa se le erò.

(LXXVIII) Veggasi in tal proposito il confronto delle due dottrine nella nota LXI: essa può mostrare la differenza immensa che passa fra le due classi di difensori del patto sociale da noi qui distinte, e che molti sembrano confondere. Così per es. il Villemain dice francamente che S. Tommaso nel suo trattato *de regimine principum* scioglie colla *sovranità del popolo* le quistioni fra il sacerdozio e l'impero. Io suppongo che questo letterato non si sarà dato briga di leggere quello quiscolo, il quale in vero non è un modello di lingua ciceroniana; e si sarà contentato di qualche poco fedel citazione. Ma se l'avesse letto in fonte, avrebbe osservato che il Dottor d'Aquino è lontanissimo dalla dottrina del *popolo sovrano* (checcchè ne dica lo Spedalieri, di cui rivedremo altra volta (sezione 2) le stracchiate sistematiche interpretazioni): avrebbe osservato nel libro 3, ai capi 1, e 2 e 3, ogni autorità d'riverarsi da Dio come *primo essere* come *primo motore* e come *ultimo fine*: La soluzione poi delle quistioni accennate derivarsi da tutt'altro principio che dalla sovranità del popolo, nel c. 10 del libro stesso.

Che se talvolta ha supposta nel popolo una qualche sovranità ciò fu soltanto in certi casi particolari prichè da saggio filosofo egli seppe distinguere la autorità *concreta* dalla *astratta* come noi pure abbiám fatto (466 seg.). Così nella sua somma teologica (1) dopo avere dimostrato che la legge dee stabilirsi da chi ha cura del bene comune, passa poi (2) a spigare che *se la moltitudine è libera* può colla sua consuetudine dar legge, perchè in tal caso il governante è un *vicereame del popolo*, *gerit personam multitudinis*. Se poi il *popolo non è libero* (3) allora non potendo esso abrogare o far leggi, la consuetudine non ha forza se non in quanto si suppone tollerata dal legittimo sovrano: *in quantum per eos toleratur ad quos pertinet legem imponere*. Nel che il S. Dottore è coerente a quanto avea prima insegnato (4): « Est » de ratione legis ut instituitur a gubernante communitatis » tem ... *Quando civitas gubernatur ab uno secundum hoc accipiuntur constitutiones principum; aliud regimen est aristocraticum* ec.

(LXXIX) Queste ragioni che più d'una volta mi sono state obbiettate da chi volea sinceramente conoscere il vero venivano insieme appoggiate dalla autorità di uno dei più grandi filosofi che fiorissero nella ultima età scolastica, l'esimo Suarez (LI) da cui son tratte quasi a verbo a verbo. Egli asserisce espressamente (5).

(1) I. 2. Q. 90 a 3, o.

(2) Ib. Q. 97. a 3 a 3.

(3) Si non habeat liberam potestatem condendi legem.

(4) Q. 97, a 4, o.

(5) Defens. contra Reg. Angl. Lib. 3.

1. Che *potestas politici principis est a Deo* (c. 1 § 6).
 2. Che *agnoscitur dictamine naturalis rationis in humana communitate ut proprietates consequens creationem* (c. 2, § 5).

3e Che *nulla ratio cur determinetur ad unam personam* (ib. § 7).

4. Che per conseguenza *datur communitati quamdiu aliud non decreverit, vel ab aliquo potestatem habente mutatio facta non fuerit* (ib. § 9).

5. Che per ultima conseguenza *democratia est quasi naturalis* (ib. § 8) ma *potest communitas tali potestate privari ab habente titulum iustum* (ib. § 9).

E queste ultime due proposizioni ci mostrano che in sostanza egli tenea, sebbene confusamente e senza rendersene piena ragione, le dottrine da noi sostenute, e distinguea un essere astratto (1) di società uguale dalla società concreta ove potea ab aliquo potestatem habente introdursi la disuguaglianza. A strimento chi mai avrebbe potuto rapire alla società ciò le compete per natura? Parimente al § 19 ove mostra come può formarsi, anzi come forse realmente si forinò in molti regni (2), stabilisce che la società potè trovarsi fin dal suo nascere sotto governo monarchico: *regia potestas et communitas perfecta simul incipere possunt*. E ne reca in pruova, come appunto abbiain fatto ancor noi (509 segg.), il naturale propagamento della famiglia *ut v. g. in familia Aduae vel Abrahamae principio obediebatur tamquam patri familias; postea crescente populo potuit subjectio illi continuari et consensus exiendi ad obediendum illi tamquam regi*.

Nè dee recar meraviglia se in quei secoli ingegni anche straordinari abbiano potuto in ciò esprimersi con minore esattezza; mentre ancor non avean ricevuto in tal materia dalla Esperienza quelle terribili lezioni che essa dettò sì chiaramente alla età nostra con voce di tuono e con luce di fulmini. La meraviglia sarebbe se noi con tal magistero ancor potessimo essere o sordi a tal voce o ciechi a tal lampo.

(LXXX) Dissi PRINCIPALMENTE se *possi in territorio stabile* per non entrare in una quistione grammaticale intorno al vocabolo *STATO*, attribuito da alcuni alla *società civile* in generale (3) da altri limitato alla medesima quando ella sia radicata in fermi territorio (4). La quistione è tutta pei compilatori di vocabolari; nè credo dovermi arrestare a trattarla.

(1) Vi solius rationis (c. 2, § 7).

(2) Fortasse multa regna ita incoeperunt.

(3) Barlun. Dritto nat. part. 2, c. 6, § 1.

(4) Romagnosi. Veduta fondamentale sull'incastamento al fine della Logica del Genovesi.



INDICE

DEL

SECONDO VOLUME

—0—

PARTIZIONE.	pag.	3
CAPO I. Natura della società.	»	5
CAPO II. Origine della società.	»	9
CAPO III. Nozioni del dritto e della giustizia sociale.	»	22
CAPO IV. Sviluppo dei dritti e doveri sociali universali.	»	32
CAPO V. Della autorità.	»	52
CAPO VI. Della società in concreto. sua natura, sua origine.	»	61
CAPO VII. Della autorità in concreto.	»	73
CAPO VIII. Gradi della autorità: sovranità.	»	81
CAPO IX. Sviluppo della società: sue forme.	»	90
CAPO X. Del patto sociale.	»	117
CAPO XI. Epilogo della teoria dell' essere sociale.	»	133

NOTE

XXXVIII.	relativa al n. 310	pag.	8	pag.	137
XXXIX.	» al n. 312	»	9	»	141
XL.	» al n. 314	»	11	»	138
XLI.	» al n. 319	»	13	»	141
XLII.	» al n. 325	»	15	»	139
XLIII.	» al n. 341	»	22	»	139
XLIV.	» al n. 347	»	25	»	141
XLV.	» al n. 352	»	26	»	141
XLVI.	» al n. 355	»	27	»	141
XLVII.	» al n. 360	»	29	»	141
XLVIII.	» al n. 361	»	141	»	142
XLIX.	» al n. 370	»	35	»	143
L.	» al n. 372	»	141	»	144
LI.	» al n. 410	»	48	»	145
LII.	» al n. 416	n	50	»	146
LIII.	» al n. 422	»	53	»	147
LIV.	» al n. 435	»	58	»	148
LV.	» al n. 437	»	59	»	149
LVI.	» al n. 441	»	61	»	150

LVII.	relativa	al n. 444	pag. 63	pag. 151
LVIII.	»	al n. 459	» 69	» 153
LIX.	»	al n. 466	» 73	» 158
LX.	»	al n. 483	» 79	» 159
LXI.	»	al n. 486	» 81	» 160
LXII.	»	al n. 488	» 82	» 162
LXIII.	»	al n. 496	» 86	» ivi
LXIV.	»	al n. 503	n 90	» 163
LXV.	»	al n. 505	» 92	» 164
LXVI.	»	al n. 509	» 94	» 166
LXVII.	»	al n. 516	» 97	» 168
LXVII*.	»	al n. 520	» 98	» ivi
LXVIII.	»	al a. 525	» 100	» 170
LXIX.	»	» » ivi	» ivi	» 171
LXX.	»	al n. 529	» 102	» 172
LXXI.	»	al n. 568	» 125	» 176
LXXII.	»	al n. 538	» 106	» ivi
LXXIII.	»	al u. 544	» 108	» 180
LXXIV.	»	al n. 547	» 109	» 133
LXXV.	»	al n. 548	» ivi	» 186
LXXVI.	»	al n. 550	» 110	» 188
LXXVII.	»	» » ivi	» 111	» 189
LXXVIII.	»	al n. 558	» 118	» 191
LXXIX.	»	» » ivi	» 119	» ivi
LXXX.	»	al n. 591	» 138	» 192

YAG 2017292